EPICTETO

DISERTACIONES POR ARRIANO

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE
PALOMA ORTIZ GARCÍA



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 185

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por MERCEDES LÓPEZ SALVÁ.

Depósito Legal: M. 29810-1993.

ISBN 84-249-1628-X.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1993. — 6616.

INTRODUCCIÓN

1. *Aproximación biográfica*

Las Disertaciones de Epicteto recogidas en el presente volumen, aunque mucho menos difundidas que el Manual del mismo autor, constituyen una obra de gran interés en varios aspectos: en primer lugar, contrastan por su extensión con lo fragmentario de nuestras fuentes en relación con la Estoa presentan el interés añadido de los numerosos fragmentos de maestros antiguos que Epicteto nos transmite; a la vez, las anécdotas con que ilustra sus lecciones y los personajes que aparecen en ellas o como interlocutores del maestro contribuyen a dar vida a lo que conocemos por los historiadores sobre la existencia cotidiana en Roma y las ciudades provinciales del siglo I; por último, la naturalidad y sencillez de su estilo hacen de esta obra un documento sumamente valioso para el estudio de la evolución de la lengua griega.

A pesar del interés que suscitó la filosofía epictetea, los datos que poseemos sobre este autor son tan escasos[1] que es tarea bien difícil presentar su semblanza.

---

[1] Los testimonios antiguos sobre Epicteto han sido recogidos por SCHENKL, *Epicteti Dissertationes*, Leipzig, 1916 *(editio maior)*, págs. III-XV.

Epicteto, cuya ascendencia ignoramos, nació en Hierápolis —a unos 6 Kms. al norte de Laodicea—, en la Frigia Epicteto. Era probablemente esclavo de nacimiento[2]. De ahí le vendría, según Colardeau[3], el nombre, conforme a la costumbre que había en la Antigüedad de llamar a los esclavos por el gentilicio. En cuanto a la fecha, Souilhé, uno de sus principales biógrafos, sugiere como probable los años en torno al 50 d. C. El tiempo de su niñez en Frigia debió de ser breve y no parece haber dejado mucha huella en su espíritu, puesto que en las *Disertaciones* no aparece ninguna mención de su tierra natal.

Lo encontramos en Roma como esclavo de Epafrodito a una edad relativamente temprana, según lo indican las anécdotas relatadas en I 1, 19-20, y I 19, 19-22, que bien podrían ser testimonios directos. La primera de ellas se refiere al trato displicente de Laterano hacia Epafrodito, y hubo de tener lugar forzosamente antes del año 65, fecha de la muerte de Laterano, y la segunda, relativa al comportamiento de Epafrodito con Felición[4], hubo de ocurrir antes de la muerte de Nerón, es decir, antes del año 68. Así, de aceptar la fecha de nacimiento propuesta por Souilhé, tendríamos a Epicteto en Roma desde, al menos, la edad aproximada de 15 años.

Este Epafrodito —del que no sabemos si fue el único amo de Epicteto, pero sí es el único del que tenemos testimonios— era liberto y llegó a desempeñar altos cargos en la corte imperial: fue secretario *(a libellis)* de Nerón, primero, y posteriormente de Domiciano, que lo mandó matar en el año 95 por haber ayudado a Nerón en su suicidio.

---

[2] Cf. SCHENKL, *op. cit.*, testimonio XIX.

[3] *Étude sur Épictète*, París, 1903, pág. 6.

[4] En relación con Laterano y Felición, véanse notas a I 1, 9, y I 19, 17.

Epicteto no tiene de él muy buen concepto; para él, que tanto apreciaba la verdadera libertad (la libertad interior) y que tantas veces repetía a sus discípulos que sólo podía ser libre el que sabía discernir entre los auténticos bienes y males (los del albedrío) y lo indiferente (la riqueza y la pobreza, la enfermedad, la muerte), Epafrodito encarnaba al hombre vulgar e ignorante. Así nos lo presenta en la primera de las anécdotas mencionadas, donde pone de relieve el servilismo de su amo, y en I 26, 11, donde hace reír a su auditorio ante el curioso concepto de pobreza del secretario de Nerón.

Otro tópico que se nos ha transmitido sobre Epafrodito es el de su crueldad. En I 9, 29, aparece reflejada una conversación entre Epicteto y su maestro, Musonio Rufo, en la que éste pretende poner a prueba a nuestro filósofo recordándole los daños que pueden venirle de su amo. Y a ese pasaje se une la anécdota relatada por Celso[5] sobre el origen de la cojera de Epicteto —a la que él mismo alude algunas veces a lo largo de la obra[6]—. Según Celso, el amo torturaba a Epicteto maltratando una de sus piernas; Epicteto sonreía y le advertía: «Me la vas a romper», y cuando, en efecto, eso sucedió, aún insistió: «¿No te decía yo que me la ibas a romper?». Oldfather concede pleno crédito a esta noticia, si bien la *Suda* atribuye la cojera de Epicteto a una enfermedad reumática[7]. Fuera cual fuera la causa de ese

---

[5] En tradición recogida por ORÍGENES, *Contra Celso* VII 53, y confirmada por Gregorio Nacianceno y Cesario, hermano de este último.

[6] I 8, 14-15 y I 16, 20.

[7] Podemos ver una discusión clara y concisa sobre el valor de estos y otros testimonios en W. A. OLDFATHER, *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments with an English Translation*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, 1979 (reimpresión), pág. IX.

defecto físico de Epicteto, y aun teniendo en cuenta el recuerdo poco grato que Epafrodito despierta en él, las relaciones entre amo y esclavo tal vez no fueran tan malas, puesto que a Epicteto se le permitió educarse en la filosofía junto a Musonio Rufo y le fue concedida la libertad en algún momento anterior al año 93, fecha en que alcanzó a Epicteto el decreto de Domiciano por el que se expulsaba de Roma a los filósofos, aunque no hemos de dejar de tener en cuenta que la formación filosófica de Epicteto tampoco tiene por qué responder a una especial benevolencia de Epafrodito para con su esclavo, sino que pudo muy bien deberse, como sugiere Jordán de Urríes[8], a que Epafrodito pensara dedicarle a pedagogo, habida cuenta del defecto físico de Epicteto, que le incapacitaba para otras tareas, y su inteligencia despierta.

El maestro de Epicteto, al que éste menciona con veneración, fue Musonio Rufo, uno de los filósofos estoicos más reputados de su tiempo. Era originario de Bolsena y pertenecía a la nobleza ecuestre. Fue maestro también de numerosos personajes influyentes de su época, tanto filósofos (Dión de Prusa, Éufrates de Tiro, Atenodoto, Artemidoro) como miembros destacados de la nobleza romana (Minicio Fundano y, tal vez, Barea Sorano y Anio Polión).

En cuanto a la vida de Musonio sabemos que fue discípulo de Rubelio Plauto, al que siguió en su destierro a Asia Menor en el año 60. Sabemos también que volvió a Roma tras la muerte de Rubelio en el año 62 y que en el año 65-66, tras la conspiración de Pisón, fue de nuevo condenado al destierro, esta vez en Gíaros, una de las islas del ar-

[8] *Epicteto. Pláticas por Arriano*, Madrid, 1957, vol. I, pág. XIII.

chipiélago de las Cíclades, sin puertos y sin agua, en la que, sin embargo, recibía la visita de buen número de personas de diversas procedencias, que acudían a escucharle. De este destierro volvió en tiempos de Galba, es decir, en 68 ó 69. Parece que el decreto de expulsión de estoicos y cínicos dado por Vespasiano entre 71 y 75 no le alcanzó, pero fue desterrado algo después por Vespasiano por razones que desconocemos y no volvió a Roma otra vez hasta la época de Tito, al que le unían relaciones de amistad. Epicteto, por tanto, debió escuchar sus lecciones, bien tras el regreso de Gíaros en 68-69, como supone Schenkl, bien en época ya de Tito, de acuerdo con Souilhé.

Musonio no nos ha dejado ninguna obra escrita, y lo que conocemos de él ha sido recogido fragmentariamente de las obras de Estobeo, Plutarco, Gelio y del propio Epicteto[9]. Musonio insistía en el carácter práctico de la moral, a la que comparaba con la medicina y la música; para él, las normas de comportamiento moral nos son enseñadas por la naturaleza y son un reflejo de la voluntad divina; a la vez, la virtud no es alcanzable sin el conocimiento. Estas ideas reaparecerán con frecuencia en la obra de su discípulo, quien lo menciona en diversas ocasiones a lo largo de las *Disertaciones* (cf. «Índice de nombres»). De todas esas menciones la más significativa es la del pasaje III 23, 29, en donde se trasluce con la mayor claridad la admiración y la veneración que Epicteto experimentaba hacia su maestro.

Se cree que Musonio murió antes del reinado de Domiciano, es decir, antes del año 81. En estos años debió de ser cuando Epicteto obtuvo su libertad y empezó a dedicarse a

[9] O. HENSE, *Musonii Rufi reliquiae*, Leipzig, 1905.

la enseñanza del estoicismo. De sus principios nos relata alguna anécdota, como la de II 12, 17-25: ante sus discípulos de Nicópolis recrea una escena socrática en la que un ferviente estoico intenta hacer comprender a un paseante (un «consular» o «algún rico») cuáles son los verdaderos bienes y males recurriendo al método de preguntas y respuestas. El diálogo y la escena debían parecerles muy sugerentes a sus discípulos... pero —hace notar Epicteto— también podía ocurrir que el paseante, en vez de quedar convencido, se encarara con el moralista insistente y le amenazara con una paliza. Epicteto concluye diciendo: «Yo mismo fui una vez muy aficionado a ese sistema, antes de venir a dar en éstas». Si efectivamente había habido algo de eso, no es de extrañar que en el año 93 Epicteto fuera lo suficientemente conocido como para que le alcanzara el decreto de expulsión de los filósofos; entonces fue cuando se trasladó a Nicópolis, en donde residió hasta su muerte, acaecida aproximadamente entre 120 y 130 según la mayoría de los autores.

A pesar de que defiende en varias ocasiones la institución matrimonial —con frecuencia en pasajes destinados a la refutación de Epicuro[10]— no llegó a casarse ni, por lo que sabemos, a tener descendencia, lo que dio origen a una anécdota que nos relata Luciano: Epicteto aconsejaba al cínico Demonacte que fundara una familia, a lo que éste le replicó: «Pues dame entonces una de tus hijas».

[10] Sin embargo, en III 22, 67 y ss., se muestra partidario de que el verdadero cínico se aparte del matrimonio y la crianza de los hijos, que le distraerían de su tarea primordial de filosofar.

2. *Epicteto y su escuela*

Nicópolis, situada en el Epiro, junto a la entrada del golfo de Ambracia, había sido fundada por Augusto en el lugar en que había estado acampado con sus fuerzas la víspera de la victoria de Accio, y era uno de los puertos más frecuentados por las naves que hacían el camino entre Italia y Grecia.

La vida en esa ciudad le debía ser grata, puesto que nunca intentó volver de su destierro, a pesar de que hubiera podido hacerlo en tiempos de Trajano; allí fue donde abrió Epicteto su escuela, a la que se dedicó plenamente, pues él, a imitación de Sócrates, uno de sus modelos, no escribió nada.

La enseñanza en la escuela se organizaba en torno a lecturas de pasajes de los autores clásicos de la secta —de ahí el gran número de veces que se cita a Zenón, Cleantes o Crisipo, especialmente a este último—, probablemente no a partir de obras completas, sino de *excerpta* de uso común en las escuelas[11]. Contrasta la abundancia de citas de los maestros antiguos con la falta de referencias a los autores de la Estoa Media, de los que sólo se menciona —y eso de pasada— a Arquedemo y Antípatro. Utiliza también textos de Homero, Platón y Jenofonte, generalmente para ejemplificar explicaciones sobre temas morales, y en algunas ocasiones debía utilizar también textos de Epicuro y de los académicos para proceder a su refutación. Tras ser leídos, estos pasajes eran comentados por el maestro. Arriano, sin embargo, no nos ha conservado ninguna de esas «clases» dedicadas a la interpretación de los maestros, sino que, según una teoría

---

[11] Así lo supone R. RENNER, *Zu Epiktets Diatriben*, I, *Epiktet und sein Ideal*, pág. 24, n. 1 (citado por Souilhé).

que goza cada vez de mayor aceptación, prefirió incorporar a la obra las conversaciones que el maestro mantenía fuera de las clases con discípulos o visitantes y los sucesos imprevistos y en alguna medida significativos para la caracterización de Epicteto.

De modo que vemos con frecuencia a Epicteto prescindir del apoyo de los textos para hablar en nombre propio, resaltando los puntos fundamentales de la doctrina o presentando y comentando situaciones concretas —reales o literarias— en las que esa doctrina era de aplicación.

Lo que conservamos de las explicaciones de Epicteto, por tanto, no pretende ofrecernos una exposición completa y ordenada de toda la filosofía estoica, sino que tiene por objeto primordial poner de relieve el temperamento y los intereses más característicos del maestro: las cuestiones morales, bien sea en sus aspectos más generales, bien en cuestiones de detalle que afectan a la vida cotidiana.

A veces, el maestro solicita de sus discípulos que sean ellos mismos quienes preparen una disertación sobre un tema concreto o un comentario sobre algún pasaje, tarea en la que, a veces, los alumnos más antiguos o más aventajados deben guiar a sus compañeros. Esta misión no siempre era llevada a cabo con el cuidado necesario, y encontramos, por ejemplo, en I 26, 13, a uno de estos alumnos aventajados al que Epicteto reprende con firmeza por haber exigido a un compañero más joven que tratara un tema demasiado difícil para un novato.

Las composiciones preparadas por los discípulos debían servirles al tiempo como ejercicio filosófico y retórico. El pasaje II 17, 35 y ss., es sumamente significativo a este respecto: los discípulos concedían gran importancia a los aspectos externos de sus trabajos, lo que cuadra bien con el

retrato que veremos más adelante de los discípulos de Epicteto. Para los objetivos de Epicteto, sin embargo, tanto sus propias explicaciones como los ejercicios de sus alumnos no tienen otro valor que el propedéutico y formativo: efectivamente, lo primero es conocer a los maestros y comprenderlos, pero si eso no se traduce en unas actitudes vitales coherentes con los principios éticos, todo es inútil. Y aún más, si ese comportamiento se produce sólo en la escuela, pero es olvidado al abandonarla, la estancia en Nicópolis habrá sido en vano.

Uno de los puntos en los que Epicteto hace más hincapié es la idea de que el estudio de la filosofía no es un fin en sí mismo, sino un medio necesario para aprender a vivir conforme a la naturaleza; de ahí que repruebe a sus alumnos cuando éstos parecen cifrar todos sus intereses en explicar los silogismos o el pensamiento de los maestros[12], puesto que lo que él espera de ellos es que se acerquen a la escuela conscientes de su ignorancia en determinados terrenos y con las miras puestas en la consecución de la virtud. En esas condiciones, Epicteto confía en que sus discípulos aprendan, por encima de todo, a comportarse habitualmente de acuerdo con los principios que estudian, es decir, a distinguir lo que depende del albedrío de lo que no depende de él, y a actuar en consecuencia, preocupándose por lo primero y despreciando lo segundo.

Eso no significa que el maestro desprecie la Lógica o la Dialéctica, a las que considera una base imprescindible para emprender el estudio y avanzar en él[13], sino que en relación con el antiguo debate entre Retórica y Filosofía Epicteto

[12] Cf. II 19.

[13] Cf. I 17 y II 25.

toma claramente partido por la segunda, mientras que sus alumnos se ven frecuentemente influidos por el ambiente general que la naciente Segunda Sofística propiciaba.

Si de sus últimos años de vida en Roma decíamos que era probable que se hubiera hecho conocido, de los de su estancia en Nicópolis podemos afirmar con certeza que para entonces ya era famoso.

Acuden a él visitantes[14] destacados por su *status* social o cultural atraídos bien por su elocuencia, como el caso del exiliado mencionado en I 9 que le había pedido una carta de recomendación, bien por su buen sentido, como el hombre que se había peleado con su hermano y pretendía de Epicteto un consejo sobre cómo conseguir que su hermano dejara de estar enfadado con él (I 15); otros, según parece, acuden por simpatías o relaciones personales, como el magistrado cuya hija había estado enferma hasta el punto de que se temía por su vida y que, no pudiendo soportarlo, la abandonó, por lo cual recibió de Epicteto toda una lección moral sobre cuál hubiera sido el comportamiento adecuado (I 11). A veces, los visitantes acuden, simplemente, por curiosidad ante el renombre del filósofo, como el rico orador de III 24 o el Nasón de II 14. Este último tipo de visitantes parece ser especialmente molesto para Epicteto, que en III 9, 14 pone de relieve su trivialidad.

Lo más numeroso de su audiencia, en todo caso, debían de ser quienes acudían a él para seguir sus enseñanzas de

[14] Estudios de detalle sobre los visitantes ocasionales de Epicteto en Nicópolis pueden encontrarse en I. Bruns, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897; F. Millar, «Epictetus and the Imperial Court», *JRS* 55 (1965), 141-148; P. A. Brunt, «From Epictetus to Arrian», *Athenaeum* 65 (1977), 19-48, esp. 20 y 21.

modo habitual. Brunt[15] los caracteriza de la manera siguiente: «Seguramente procedían de las mejores clases. Mayoritariamente —según parece— jóvenes y no nativos de Nicópolis, eran la clase de hombres que habían tenido en su niñez ayas y *paidagogoí* y que viajaban a Grecia para visitar los monumentos; podían subsistir con lo que les enviaban sus padres y contar con la expectativa de heredarles; pueden compararse con naturalidad con aquellos que pasan sus días revisando sus cuentas y discutiendo sobre los beneficios del cereal y las tierras; pueden pensar en vivir vestidos elegantemente en salas de mármol con esclavos y libertos para atenderles, con *citharoedi*, actores trágicos y perros de caza, y si Epicteto les insiste en la idea de que un hombre que pierde sus propiedades no tiene por qué morir de hambre necesariamente, puesto que puede ganarse la vida mediante el trabajo manual, como lo habían hecho Sócrates, Diógenes y Cleantes, esa lección la aplica en particular a uno que, a pesar de sus estudios filosóficos, estaba aún preocupándose de que tal vez no tendría esclavos que se ocuparan de sus lujos. Epicteto les advierte que no deben poner sus corazones en la riqueza y la reputación. Deberían tomar sólo lo que exigen escuetamente las necesidades corporales, si bien la lista incluye no sólo comida, bebida, vestido y vivienda, sino también esclavos de la casa. Son hombres con medios para asistir a fiestas, banquetes y recitaciones. Epicteto puede apostrofarles como "vosotros, los ricos" aunque algunos pueden haber sentido la tentación de presumir de disponer de mayores riquezas de las que realmente poseían». En cuanto a la procedencia de estos discípulos, algunos datos hacen pensar en un origen griego, como la expresión «Co-

[15] *Op. cit.*, pág. 22.

mo si estuviera en latín» de I 17, 16, y el hecho de que en diversas ocasiones se mencione a judíos, sirios, egipcios y romanos como extranjeros, pero los argumentos que encontramos en las *Disertaciones* no bastan para dar respuesta definitiva a esta cuestión. En todo caso, tanto si procedían de Italia como si procedían de Grecia o de cualquier otra región del Imperio, eran personas que por su nacimiento y su situación social podían esperar llegar a formar parte de la administración imperial e, incluso, gozar de la confianza del emperador.

3. *Flavio Arriano y la redacción de las «Disertaciones»*

Tal fue precisamente el caso de Flavio Arriano, bajo cuyo nombre nos han llegado las *Disertaciones*. Este personaje, que ha pasado a la posteridad fundamentalmente como historiador, formó parte de la administración imperial en tiempos de Adriano en calidad de gobernador de Capadocia. En el año 134 debía de ser ya un hombre maduro, puesto que dirigió las tropas romanas que vencieron a los alanos y, por tanto, dado que la edad habitual para la formación filosófica de los jóvenes en esta época era en torno a los veinte años, debió de seguir las enseñanzas de Epicteto aproximadamente a finales de la primera década del siglo II[16]. Respecto a la fecha de redacción de las *Disertaciones*, parece probable que Arriano las compusiera después de la muerte

[16] F. MILLAR en «Epictetus and the Imperial Court», pág. 42, defiende el año 108 como fecha de estancia de Arriano en Nicópolis. Sostiene asimismo que ésa es la fecha de composición de las *Disertaciones*, pero otros autores presentan abundantes argumentos en contra de lo segundo.

de su maestro, a juzgar por cómo se expresa en la carta-dedicatoria, y es seguro que Aulo Gelio conoció la obra durante su estancia en Atenas entre 160 y 164 y que Marco Aurelio había tenido tiempo de conocerla y meditar sobre ella antes de emprender la redacción del libro I de sus *Meditaciones*, que compuso entre 170 y 180.

Según las indicaciones de Focio[17], Arriano habría escrito «entre otras obras, por lo que conocemos, ocho libros de las *Disertaciones (Diatribaí)* de su maestro Epicteto y doce libros de las *Charlas (Homilíai)* del mismo Epicteto.... Dicen que escribió también algunos otros que no han llegado hasta ahora a nuestro conocimiento».

Según esa noticia, las *Disertaciones* que nosotros conocemos estarían incompletas; efectivamente el *Manual*, del que suele decirse que es una versión abreviada de las *Disertaciones*, contiene pasajes que no se corresponden con los cuatro libros que nos han llegado de éstas y Aulo Gelio cita un pasaje «del libro V de las *Conversaciones*» *(Dialéxeis)*. A la luz de estos datos, cabe preguntarse si, en efecto, Arriano habría escrito otras obras sobre Epicteto y sus enseñanzas o si lo que ocurre es que el título de la obra fue fluctuante en el comienzo de su divulgación. Souilhé y Spanneut tratan este tema —muy extensamente el primero[18]— y concluyen que probablemente la información ofrecida por Focio sobre los ocho libros de *Disertaciones* y los doce de *Charlas* es inexacta, como ya sostuvieron Upton, Schweighäuser y otros autores, con lo que se suman a la opinión más

---

[17] Recogido por SCHENKL, *op. cit.*, pág. IV, como testimonio VI.

[18] J. SOUILHÉ, *op. cit.*, págs. X-XX; M. SPANNEUT, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1962, art. «Epiktet», vol. V, cols. 599-681, esp. cols. 601-603.

extendida, según la cual no hemos de buscar distintas obras de Arriano bajo los numerosos títulos que se nos han transmitido, sino que más bien hemos de pensar que la misma obra recibió diversos títulos [19].

La fidelidad de la versión de las *Disertaciones* que Arriano nos ha legado es un tema que no podemos dejar de lado a la hora de enjuiciar la obra. En 1905 y basándose en la carta dedicatoria de Arriano a Lucio Gelio (cuya identificación con el corintio Lucio Gelio Menandro, que vivió en época de Adriano, no pasa de ser dudosa), Hartmann [20] defendió la teoría de que las *Disertaciones*, tal y como las conocemos, son una versión directa de las propias palabras de Epicteto tomada taquigráficamente por Arriano; esa opinión es aceptada sin ninguna discusión por Oldfather [21]. Otros autores, sin embargo, como Halbauer [22], han intentado descubrir un criterio ordenador para las *Disertaciones* —lo que supone admitir una intervención de Arriano en la forma definitiva de la obra— pero esa teoría no ha contado con demasiados partidarios. Para Souilhé no es posible reconstruir un plan de conjunto en la composición [23], sino que «más bien da la impresión de que se ha dado forma a la colección de una manera material, de modo que quede constituida por libros aproximadamente iguales en extensión y que los temas que se repiten queden distribuidos en cada una de las partes».

---

[19] En las obras citadas en la nota anterior se pasa revista a las diversas posiciones en relación con este tema.

[20] «Arrian und Epiktet», *Neue Jahrbuch* 15, 1905, 252 y ss. (tomo la referencia de OLDFATHER).

[21] *Op. cit.*, pág. XIII.

[22] *De diatribis Epicteti*, Leipzig, 1911 (tesis doctoral), págs. 43 y ss.

[23] *Op. cit.*, págs. X-XI y XXII-XXIII.

Un reciente estudio de Wirth[24] ha venido a matizar esta cuestión estudiando en detalle una serie de fenómenos y datos que hasta ahora parecían haber pasado desapercibidos a los eruditos y que nos permiten acercarnos a las *Disertaciones* con un enfoque distinto y, probablemente, más próximo a la verdad[25].

Del estudio detallado de la carta-dedicatoria y algunos capítulos de las *Disertaciones* y de la comparación con otros textos literarios, Wirth concluye que la dedicatoria a Lucio Gelio no es una carta privada, como habitualmente se interpreta, sino una carta literaria, concebida desde el principio con miras a la posterior publicación de las *Disertaciones*, cuya finalidad es, fundamentalmente, la *captatio benevolentiae,* y que Arriano llevó a cabo una selección de las disertaciones de Epicteto, las reunió sin conservar el orden cronológico y las publicó *motu proprio*, con el objetivo de preservar el retrato de su maestro, como había hecho antiguamente Jenofonte con Sócrates y algunos otros autores estoicos con sus maestros.

Pero sería erróneo pensar que se trata de una obra de creación: sin lugar a dudas, la estructuración es obra de Arriano, pero el material procede de Epicteto. En conjunto —escribe Wirth— hemos de aceptar que Arriano introdujo menos de su propia personalidad y se mantuvo más próximo al pensamiento de su maestro que su modelo Jenofonte. Pero su intervención literaria es tan importante —añade—

---

[24] «Arrians Erinnerungen an Epiktet», *Museum Helveticum* 24 (1967), 149-189 y 197-216.

[25] P. STADTER, en su obra *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill, 1980, opina que la verdad debe hallarse más bien en alguna postura intermedia entre las mantenidas por Hartmann y Wirth.

que las *Diatribas* deberían ser citadas bajo el nombre de Arriano mejor que bajo el de Epicteto.

4. *El estoicismo*

Esta corriente de pensamiento aparece en Atenas en el período helenístico, en torno al año 300 a. C., no muchos años después de que Epicuro abriera su Jardín. Zenón, el fundador, era natural de Citio, en Chipre, y había llegado a Atenas en el 312/311. Allí había entrado en contacto con cínicos, megáricos y académicos, que dejarán importantes huellas en su filosofía, al igual que algunos de los pensadores anteriores; precisamente este hecho, la síntesis de diversas corrientes de pensamiento tanto contemporáneas como anteriores y el esfuerzo sistematizador que llevan a cabo Zenón y sus seguidores, junto con la enorme capacidad de adaptación que demostró esta corriente filosófica, serán sus principales características.

De los autores de la Estoa Antigua y Media no se nos han conservado más que fragmentos y de los de la Estoa tardía (cuyos principales representantes son, junto a Epicteto, Séneca y Marco Aurelio) ninguna de las obras tiene pretensión de ofrecer la doctrina de modo sistemático. Por ello, en la reconstrucción que se hace de las teorías estoicas es difícil, en muchas ocasiones, atribuir los principios o las opiniones a uno u otro autor.

Como la mayor parte de las sectas filosóficas de la época helenística, el estoicismo pretende alcanzar dos objetivos fundamentales: de un lado, y siguiendo un camino acorde con el de los avances científicos que se producen en este período, intenta hacer de la reflexión filosófica un sis-

tema coherente; de otro, se preocupa de un modo especial por el problema de la felicidad humana.

Para los estoicos la filosofía se dividía en tres partes: Lógica, Física y Ética. La Lógica —término que probablemente Zenón fue el primero en utilizar— debía de ser la primera materia estudiada por quien deseara acercarse a la filosofía. Los estoicos antiguos concedieron gran importancia a esta materia —en la que quedaban incluidas la teoría del conocimiento, la semántica, la gramática, la estilística y la lógica formal— y sus trabajos se hicieron clásicos para la escuela hasta tal punto que Epicteto nos dice en II 12, 1: «Lo que es preciso haber aprendido para saber usar el razonamiento ha sido ya minuciosamente explicado por los nuestros».

Rechazaban la teoría de las ideas innatas tal como había sido expresada por Platón y se inclinaban al empirismo. El hombre nace con la facultad discursiva —capaz de producir tanto el discurso verbal como el discurso racional—, pero esa capacidad no está dotada *a priori* de contenido, sino que lo irá adquiriendo con la experiencia, que será la que pueda hacer nacer en nosotros la opinión *(dógma)* o el conocimiento. Según Zenón, conocer algo es haberlo comprendido de tal manera que esa comprensión no pueda ser descalificada por ningún argumento. Los objetos exteriores actúan sobre los sentidos y causan las representaciones *(phantasíai)*, cuyos efectos en nosotros serán expresados por la facultad lógica, es decir, la facultad de pensar y hablar. De esas representaciones pueden nacer los conceptos generales —aunque se puede llegar a ellos también por otros caminos— mas no son infalibles: sólo la representación comprensiva *(phantasía katalēptiké)* garantiza el acceso al conocimiento.

Los estoicos distinguían, además, entre lo «verdadero» *(alēthḗs)* y la «verdad» *(alḗtheia)*: lo «verdadero» es simple y se aplica a las proposiciones que reflejan una realidad, mientras que la «verdad» es algo complejo. El hombre ordinario puede pronunciar asertos «verdaderos» que será o no será capaz de probar contra toda objeción, mientras que la «verdad» es privativa del sabio, que sabe por qué cada uno de los juicios que la forman ha de ser verdadero.

Otros aspectos interesantes de la Lógica tal y como la concebían los estoicos son las teorías gramaticales y lingüísticas —que tanto influyeron en los gramáticos antiguos— y la lógica formal. En este último terreno contamos con el resumen de Diógenes Laercio, en donde se tratan principalmente cuatro cuestiones: las diferentes clases de enunciados; las reglas para deducir un enunciado de otro; verdad, posibilidad y necesidad aplicadas a los enunciados y, por último, los métodos de argumentación.

Esta materia tiene para Epicteto, como ya hemos señalado, el carácter de necesaria, pero siempre como instrumento, no como fin[26]. Da por sentado que el debate sobre cualquier tema carece de sentido si no se posee previamente la preparación lógica necesaria y, de hecho, emplea con relativa frecuencia términos técnicos de esta materia, pero sus inquietudes en este terreno son nulas y, más bien, como lo indican los pasajes II 12, 1, y II 19, 1-6, estas cuestiones son ya para Epicteto tópicos escolares carentes de significado propio en la búsqueda cotidiana de la felicidad.

En cuanto a la Física, los estoicos consideran que el mundo entero está regido y penetrado por un orden (el *ló-*

[26] Véase, por ejemplo, los capítulos I 17 y II 25.

gos) y que ese orden puede ser explicado racionalmente. Todos los objetos, así como sus cualidades, son materiales y están formados por unos elementos que, en último término, son un *pneûma* (soplo) que procede del *pȳr technikón* (fuego artístico) que es quien genera las cosas y las dota de sus cualidades. Ese fuego artístico es el principio cósmico primero, dotado de capacidad de movimiento que alternativamente lo lleva a la rarefacción —momento en el que genera el mundo que conocemos— y luego a la condensación —momento en el que todo lo existente vuelve a su principio en una conflagración universal—. Tras la conflagración, el fuego vuelve a generar de nuevo los objetos y el mundo exactamente tal y como eran una y otra vez en un eterno retorno. Ese principio primero que es el *pȳr technikón*, ordenador, generador, dotado de movimiento, sirve de vehículo y símbolo al *lógos* y por sus características se aproxima mucho a la divinidad, de modo que con frecuencia son mencionados como idénticos [27].

Si en la Física los estoicos se mostraban eminentemente realistas y materialistas, en la Ética, por el contrario, se adherirán al intelectualismo socrático: la bondad va unida al conocimiento, pues «Nadie obra el mal a sabiendas»; del conocimiento, por tanto, se sigue forzosamente una conducta correcta.

La conducta correcta, que, como vemos, procede del conocimiento, consiste en obrar cada uno lo adecuado a su propia naturaleza, que, en el caso del hombre, es la racionalidad. Las cosas que la sociedad considera bienes —la ri-

---

[27] La relación entre el fuego creador y la razón es idea que aparece ya en Heráclito. Un ejemplo de la indistinción entre el *pŷr technikón* y la divinidad la tenemos en las propias *Disertaciones* III 6, 4.

queza, la salud, el poder— carecen de valor. Estas ideas, tomadas de los cínicos, se ven complementadas por otra cuya importancia ha sido enorme para Occidente en los momentos de eclosión cultural, a saber, la de la participación del hombre por medio de su racionalidad en la naturaleza de la divinidad. Antecesor de esta idea había sido Aristóteles, para quien el intelecto humano es divino, pero Zenón va más allá aún, puesto que llega a afirmar que el intelecto humano es una porción, una chispa de la substancia divina.

El ideal de felicidad y la perfección moral consistían en la imperturbabilidad *(atáraxía)*; esa imperturbabilidad le viene dada al sabio por su conocimiento de la verdad sobre la divinidad y la naturaleza: dado que la divinidad es providente respecto al mundo y la humanidad y, además, benévola, la vida y las circunstancias que nos toca vivir son las mejores posibles; por tanto, al sabio le corresponde adecuar su comportamiento a esa providencia divina y hallar en ese amoldarse imperturbable la felicidad; en la ética intelectualista de los primeros estoicos, tanto la felicidad como la perfección moral son independientes de la constitución natural de cada individuo y de la habituación; dependen exclusivamente del ejercicio de la razón. Por mediación de ella el hombre, sabedor por instinto de que la felicidad reside en el bien, aceptará el bien y rechazará el mal. Las pasiones no son tendencias naturales, sino meramente errores de juicio, que, una vez corregidos, cesarán automáticamente. A la vez, la oposición entre el sabio y el necio es absoluta: todo el que no pertenece a la categoría de los sabios como Sócrates o Diógenes pertenece a la de los necios, incapaces de alcanzar ni la felicidad ni la perfección moral.

El idealismo de estas teorías obligó a matizarlas desde fechas bien tempranas, y así hubo que reconocer que ade-

más de lo bueno y lo malo existe también lo indiferente y que además del sabio y el necio existe una figura intermedia, la del *prokóptōn* (el «adelantado» o «el que progresa») que, sin ser sabio —ni, por tanto, feliz—, al menos va en camino de llegar a serlo.

El que los primeros estoicos practicaran un racionalismo tan desmesurado en relación con los modelos de comportamiento les impidió acercarse de un modo realista a las cuestiones psicológicas y a la problemática real de la felicidad en la vida diaria, pero no impidió que procuraran amoldar sus posiciones poco a poco.

La divinidad, ese fuego inteligente creador del mundo, providente para con sus criaturas, no exige de los hombres actos de culto, sino que, como *lógos* y naturaleza que es, les exige un determinado comportamiento, consistente en utilizar la razón en aquello para lo que les fue concedida: para comprender el mundo y su naturaleza y actuar de acuerdo con ello. Los estoicos rechazan los templos, los sacrificios o las imágenes, pero dejaban un lugar para los dioses al reinterpretarlos como fenómenos naturales; así, al primero de ellos, Zeus, lo identificaban con la naturaleza.

5. *La filosofía de Epicteto*

Como muy acertadamente expresa Dodds *(op. cit.*, pág. 232), en el siglo I a. C. empieza a perder terreno el movimiento racionalista que había predominado antes y en época imperial hacía mucho tiempo que la mayor parte de las escuelas habían dejado de valorar la verdad por sí misma y ahora abandonan con ciertas excepciones —Plotino, por ejemplo— toda pretensión de curiosidad desinteresada y se

presentan francamente como tratantes en salvación. Múltiples pasajes de las *Disertaciones* vendrían, efectivamente, a darle la razón.

Epicteto, más que un filósofo, es un moralista y, como ya decía Pohlenz, un hombre volcado más a la práctica que a la teoría. El enfoque de los estoicos antiguos es mucho más teórico que el de Epicteto: a ellos les interesa muy especialmente arbitrar un sistema coherente que pueda substituir a las formas de pensamiento anteriores, más religiosas y desorganizadas; para conseguir esas abstracciones muchas veces prescinden de los datos de la realidad —por ej., en el racionalismo moral—, mientras que a Epicteto esas preocupaciones teóricas ya no le mueven en absoluto: son hallazgos válidos hechos por los maestros, pero lo que de verdad importa en el sistema es su práctica: no basta con las palabras hermosas, es decir, con conocer la terminología de la Lógica y con poder discutir sobre argumentos o sobre silogismos o sobre el deber o sobre cualquier otro tópico, sino que donde el hombre ha de probar su valía es en la vida cotidiana, en el contraste con la realidad.

Aun cuando Epicteto reconoce la clásica división tripartita estoica de la filosofía en Física, Lógica y Ética, bien porque no mencionara la Física en sus lecciones, bien porque fuera un tema que no despertara suficientemente el interés de Arriano cuando ordena las *Disertaciones*, el caso es que no encontramos ni un solo capítulo dedicado a ella y muy pocos dedicados en exclusiva a la Lógica.

Lo que Epicteto nos presenta en sus *Disertaciones* es una colección de sugerencias prácticas de comportamiento acordes con los principios estoicos —que aparecen explicados repetidamente— y tendentes a ofrecer a sus discípulos un camino adecuado para alcanzar la felicidad personal.

Los seres vivos venimos al mundo con capacidad de formarnos representaciones *(phantasíai)* sobre la realidad que nos rodea. Las representaciones pueden hacer nacer en nosotros el deseo *(órexis)* o el rechazo *(ékklisis)*, el impulso *(hormḗ)* o la repulsión *(aphormḗ)* y —desde el punto de vista intelectual— el asentimiento *(tò synkatathésthai)*, la negación *(tò ananeûsai)* y la suspensión del juicio *(epochḗ)*.

Ahora bien, si en abstracto nuestra tendencia natural es al bien, en la realidad nuestras representaciones no siempre son acertadas (de ahí las diferencias de costumbres entre las diversas razas y las peleas entre los hombres); por eso el objetivo de la filosofía consiste en enseñar a los hombres a hacer un uso correcto de las representaciones. Todos sabemos, dice con frecuencia Epicteto, que hemos de aceptar el bien, rehuir el mal y despreocuparnos de lo indiferente. Pero el bien y el mal no son lo que como tal nos puedan indicar los sentidos, sino que el bien y el mal afectan a la parte más importante, mejor y más noble del ser humano, la *proaíresis* (albedrío).

El uso por parte de Epicteto del término *proaíresis* ha ofrecido y sigue ofreciendo dificultades a los traductores y tema a los comentaristas. Literalmente significaría «preelección»; Oldfather lo vierte al inglés por *moral purpose* y Souilhé lo expresa en francés como *personne morale*. Aquí lo hemos traducido por «albedrío» siguiendo a Jordán de Urríes y teniendo en cuenta que el significado de ese término en castellano se ha modelado en buena medida siguiendo tradiciones estoicas. Expresa, en último término, la capacidad íntima de elección que posee el ser humano, sobre la que nadie puede actuar y de la que, por tanto, somos únicos responsables. A la vez, es lo que pone a prueba las opiniones y lo que acepta o no acepta las representaciones. Puesto

que la comprensión de las representaciones es la función natural del ser humano en el mundo (igual que la del caballo es correr o la del perro seguir rastros), acertar o fallar en eso es lo fundamental en la existencia humana, es lo que conduce a la felicidad... y es lo que nos puede procurar la filosofía, enseñándonos a razonar sobre esos temas y haciéndonos distinguir entre los bienes verdaderos (tener deseos, sentir impulsos y aceptar o negar racionalmente de acuerdo con el bien del albedrío) y los bienes aparentes (los reconocidos por gran parte de la sociedad: salud, riquezas, posición social, etc.).

El rechazo de esas opiniones comunes no ha de tener como resultado, sin embargo, el rechazo de los seres humanos: en primer lugar, venimos al mundo con una sociabilidad natural que emplean incluso quienes la niegan (ése es uno de los reproches que Epicteto dirige a Epicuro; ver, por ejemplo, I 23) y que no debemos destruir, puesto que ha sido la propia divinidad quien lo ha puesto en nosotros. Por esa sociabilidad es por la que no se han de rechazar el matrimonio ni los hijos ni los cargos públicos, puesto que todo ello es, a la postre, un servicio a la comunidad. Por ella se ha de procurar mantener las relaciones entre padres e hijos, entre vecinos, entre conciudadanos. Descendiendo como desciende a las minucias diarias, Epicteto no pasa por alto ni siquiera la cuestión de la higiene, respecto a la cual recomienda el ser siempre limpio, a la par que rechaza de la imagen tópica del filósofo el rasgo concerniente al descuido corporal e indumentario.

Para todas o casi todas las cuestiones que trata, Epicteto propone dos modelos: Sócrates y Diógenes. El primero es, con diferencia, el personaje más citado en las *Disertaciones* y al segundo le dedica íntegro el capítulo III 22, en donde,

además de ensalzar su figura, se esfuerza por echar abajo todos los tópicos corrientes en su tiempo sobre los cínicos y, en general, sobre los filósofos. Esos dos personajes representan el modelo del sabio estoico, conocedor de la verdad, imperturbable, siempre acertado en sus juicios y sus comportamientos, modelo que Epicteto se considera incapaz de alcanzar y que difícilmente alcanzarán sus discípulos.

Esa humildad que hace a Epicteto decir en I 8, 14, «si yo fuera filósofo», junto con su humanidad y su sentido de la coherencia y de la independencia, son rasgos que proporcionan a las doctrinas que profesa y predica una calidez humana que es lo que probablemente, más que su originalidad, le ha conseguido el lugar que ocupa en la historia de la literatura y de la filosofía.

6. *Epicteto y el cristianismo*

En cuanto a las relaciones entre Epicteto y el cristianismo, como señala muy adecuadamente Spanneut[28], caben dos maneras de enfocarlas, a saber, comparando las enseñanzas de Epicteto con las de la Biblia, o bien investigando en qué medida utilizaron los escritores cristianos las enseñanzas de Epicteto.

Algunas similitudes en los planteamientos morales llevaron a determinados estudiosos y moralistas de los siglos XVII y XVIII incluso a pensar que Epicteto podía haber sido un cristiano oculto. La comparación detallada entre los evangelios y las *Disertaciones*, llevada a cabo por buen nú-

---

[28] *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, art. «Epicteto» (cols. 599-681).

mero de estudiosos a fines del siglo pasado, condujo, como suele suceder cuando estos temas entran en discusión, a posiciones radicalmente enfrentadas: así, había quienes, como Th. Zahn, defendían que Epicteto había conocido el Nuevo Testamento y, especialmente, los evangelios de Mateo y Lucas, mientras que otros, como F. Mörth, negaban radicalmente su dependencia de la Biblia. Los exhaustivos estudios emprendidos por Bonhöffer en 1911, comparando estilo, terminología y enseñanzas del Nuevo Testamento y de Epicteto, zanjaron la cuestión al demostrar la independencia de ambos textos entre sí. Algunos estudiosos, no obstante, insistieron en el intento de probar que Epicteto había conocido el cristianismo o las enseñanzas de San Pablo, pero la tesis de Bonhöffer se instaló poco a poco y fue anulando las demás.

Entre los autores cristianos, los padres de la iglesia oriental se vieron influidos por Epicteto y no sólo por sus obras, sino también por su vida ejemplar. Para Orígenes, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, Epicteto es un modelo de paciencia (modelo que las letras cristianas occidentales ignoran). Se le cita, sin embargo, muy pocas veces. Determinados temas de su obra —como los condicionamientos del comportamiento humano, la muerte, la relación del hombre con la creación— aparecen con frecuencia en los autores eclesiásticos, pero son temas demasiado frecuentes en la filosofía como para que podamos pensar que aparecen por influencia de Epicteto.

Venía siendo repetido con frecuencia durante los últimos años que el *Manual* de Epicteto había sido para los padres del desierto una especie de breviario. Según Spanneut, ésta es una afirmación errónea, pues sólo Atanasio parece haber experimentado su influencia. El papel de Epicteto en

el florecimiento de la literatura monacal entre los siglos V y VII parece haber sido ínfimo, contra lo que se solía pretender. Es cierto, no obstante, que a partir de determinado momento el *Manual* y algo después las *Disertaciones* tomaron un puesto de importancia en la vida de los monjes: así surgieron la *Exhortatio* del Pseudo-Antonio y dos *Paráfrasis* del *Manual*.

Una de ellas (editada en la *Patrologia Graeca* 75, 1285-1312) se le atribuía a Nilo de Ancira, aunque los estudios de Lenain de Tillemont indujeron a Migne a incluirla en su *Patrologia* entre las obras espurias de ese autor; hoy se piensa que es posterior a él en varios siglos; la otra *Paráfrasis*, la llamada *Paráfrasis cristiana* (editada por Schweighäuser en sus *Monumenta*, tomo V, págs. 10-94), muy conocida durante la Edad Media, y que, en realidad, más que una paráfrasis propiamente dicha es un texto de Epicteto con interpolaciones, es en su concepción y desarrollo completamente independiente del texto de la *Paráfrasis* del Pseudo-Nilo. Este texto fue enriquecido posteriormente con un comentario que no llegó a ser tan conocido fuera de los claustros como la propia *Paráfrasis*.

Como apuntábamos más arriba, no podemos decir que Epicteto haya tenido papel alguno en el desarrollo y florecimiento del monacato, pero por razones que ignoramos y en un momento que no podemos precisar más que de modo aproximado, en torno al siglo VIII, su *Manual* pasó a formar parte de las bibliotecas monacales y ocupó en ellas un lugar de importancia, como podemos colegir del gran número de manuscritos en que estas obras se nos han conservado.

7. *La lengua de Epicteto*

El aticismo que rezuman las restantes obras de Arriano falta por completo en su versión de las *Disertaciones* de Epicteto, cuya lengua es considerada junto con la del Nuevo Testamento un reflejo fiel de la *koiné* popular de época imperial.

Como ha señalado L. Gil[29], el fenómeno que mayor repercusión tiene para la evolución del griego clásico a la *koiné* es la transformación del sistema vocálico clásico, que queda reducido a una serie de cinco vocales isócronas. Este hecho provoca múltiples confusiones fonéticas que conducen a la desarticulación tanto del sistema nominal como del verbal.

En las *Disertaciones* podemos constatar[30] fenómenos como la desaparición de las partículas y del dual, la alteración del sistema de las preposiciones, la confusión en el uso de las negaciones, la expansión del empleo de *hína*, la inestabilidad de las formas del futuro clásico sin que hayan aparecido aún otras que lo substituyan y la creación de mecanismos de refuerzo para la expresión de los valores modales del verbo, que serían las características fundamentales desde

---

[29] «Ojeada a la *koiné*: Ensayo de caracterización periodológica», *Minerva* 1 (1987), 81-91.

[30] Los estudios más relevantes en relación con la lengua de Epicteto serían el de MELCHER, *De Sermone Epicteteo, quibus rebus ab Attica regula discedat*, Magdeburgo, 1905, y los de J. M. FLORISTÁN IMIZCOZ, «El tema de futuro en Epicteto», *EECC* 27 (1985), 111-32, y «Los modos verbales en Epicteto. Sus usos sintácticos a la luz de los textos contemporáneos», *Minerva* 1 (1987) 93-106.

el punto de vista gramatical, a lo que hay que unir la introducción de latinismos, el empleo de adverbios desconocidos en ático y el uso abundante de diminutivos con carácter peyorativo.

Al haber conferido Arriano a sus notas la forma literaria de la diatriba, género en el que se recogen las conversaciones y enseñanzas de los filósofos —que son, a su vez, diatribas—, parte de las características de estilo de nuestro autor son, precisamente, las de ese género. Por estar en relación con la enseñanza, supone un auditorio que inquiere, solicita aclaraciones o muestra su conformidad o disconformidad con las palabras del maestro. Se presenta generalmente como un debate en el que un miembro del auditorio es tomado como interlocutor o, con más frecuencia, como adversario intelectual. Este personaje queda, en múltiples ocasiones, en el anonimato y, según algunos autores, esa impersonalidad del interlocutor es lo que distingue a la diatriba, desde el punto de vista literario, de los diálogos socráticos. En múltiples ocasiones el interlocutor no es un personaje real, sino un personaje mitológico, una divinidad, o, incluso, a falta de otro interlocutor, el propio filósofo, que actuará como supuesto interlocutor introduciendo argumentos en contra de sus propias tesis que él mismo refutará; otras veces, los temas serán debatidos por los personajes mitológicos introducidos por Epicteto para ejemplificar sus explicaciones y la diatriba, explicación del filósofo, tomará el aspecto de una escena teatral; otras, Epicteto partirá de citas de filósofos de otras escuelas para proceder a la refutación, tomando por interlocutor al autor del pasaje.

Evidentemente, las diatribas no representan la parte más formal de las enseñanzas del maestro, sino las conversaciones que seguían a las explicaciones diarias, como podemos

comprobar por las referencias que encontramos en Aulo Gelio y Plutarco[31].

El tono de la conversación es siempre familiar, acompañado de multitud de exclamaciones e interrogaciones retóricas (como el «Entonces, ¿qué?», que tantas veces dará paso en Epicteto a la refutación por reducción al absurdo), sin impedir por ello la introducción de temas filosóficos que se desarrollarán mediante una sintaxis más formalizada y un vocabulario especializado característico.

8. *La influencia de Epicteto*

Long señala[32] que, a juzgar por el número de ediciones impresas de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, el período de mayor influencia del estoicismo en Francia, Italia y Alemania es el que transcurre entre 1590 y 1640: ese fenómeno es coincidente con lo que sucede en nuestra península. Si se tienen en cuenta, además, las enormes dificultades que había en la época para conseguir los libros, resulta evidente que la influencia de los autores sólo podía proceder de las ediciones o traducciones que de ellos se publicasen.

En España, además de la edición de Salamanca de 1555, que comentaremos más adelante (pág. 42), debió aparecer a principios del XVII una edición grecolatina del *Manual* preparada por Gonzalo Correas, de acuerdo con la noticia que él mismo nos da en la Introducción a su traducción de

[31] Respectivamente en *Noches Áticas* I 26, y en *Sobre la cara de la luna* 929B, 930A *et passim.*

[32] En su obra *Hellenistic Philosophy*, 1975 = *La filosofía helenística*, 1.ª reimp., Madrid, 1987, pág. 232.

esas mismas obras[33]. Lamentablemente, no nos han llegado ejemplares.

Por esas mismas fechas y coincidiendo con el período en que más difusión alcanzaba en Europa la obra y el pensamiento de Epicteto, aparecen tres traducciones debidas a destacadas figuras de nuestras letras. La primera en el tiempo es la del Brocense, *Doctrina del estoyco filosofo Epicteto, que se llama comunmēte Encheridiõ*, publicada en Salamanca en 1600, y que fue reimpresa en Pamplona en 1612, en Madrid en 1632 y en Ginebra en 1766. Este éxito una vez vista la luz contrasta con las dificultades de que estuvo sembrado el camino de su aparición, pues en la dedicatoria a D. Álvaro de Carvajal podemos leer: «Siete años hace agora que se comenzó a imprimir Epicteto, y por falta ahora de dineros, ahora de papel, ahora de oficiales, ha estado sepultado hasta que Dios fue servido traer a v. m. a Salamanca, donde informándose del pobre estado de Epicteto y aun de su traductor, acudió luego con su limosna, para que saliesse a luz después de tantas tinieblas...». La traducción es generalmente correcta, si bien no siempre se ajusta a la literalidad del original, como han hecho notar cuantos estudiosos se han aproximado a la obra, y en primer lugar, Gonzalo Correas, a quien debemos la segunda de estas traducciones hispanas del *Manual*, y que se expresa así en su introducción: «otro que se inprimio dias á en vulgar kon glosas, va tan apartado del orixinal Griego, iá añidiendo, iá kitando i trokando, ke no se parezca al verdadero Epiteto». No obstante este duro juicio de un contemporáneo, la traducción del Brocense va notablemente enriquecida con ano-

[33] Cf. E. DE ANDRÉS, *Helenistas españoles del siglo XVII*, Madrid, 1988, págs. 46 y 188-89.

taciones con las que se propone hacer plenamente comprensible a sus contemporáneos, no sólo la literalidad de la obra, sino también su similitud con la doctrina cristiana.

La segunda en aparecer (Salamanca, 1630) fue la traducción de Gonzalo Correas, quien se sirvió de ella para ejemplificar su *Ortografía Kastellana* que aparecía en el mismo volumen precediendo a las traducciones del *Manual* y la *Tabla de Cebes*. Es su traducción mucho más literal que la de su predecesor, hasta el punto de pecar de lo contrario que él: si el primero desvirtuaba el texto en su afán de hacerlo comprensible, el segundo es tan fiel, que donde el texto es oscuro en griego, sigue siéndolo en castellano; las notas, escasas, ofrecen sin embargo muestras de alguna inquietud filológica ausente de los comentarios del Brocense, como la discusión sobre el significado del término *proaíresis*.

La tercera de estas versiones castellanas es la debida a Quevedo, de la que se publicaron dos ediciones en 1635, una en Madrid y otra en Barcelona, y fue a menudo reimpresa[34]. Apareció bajo el título *Epicteto y Phocílides en español con consonantes. Con el origen de los estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la común opinión.* Sin ser versión de filólogo, que no lo pretendía, puesto que Quevedo consideraba «privilegio, si no obligación del traductor la de mejorar el original»[35], sino más bien paráfrasis, es una versión cuidada, puesto que Quevedo hace referencia a las versiones latina, francesa e italiana, de las que dice haberse ayudado y comenta breve-

---

[34] Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Biblioteca de traductores españoles*, vol. IV, Santander, 1953, págs. 97 y ss.

[35] D. G. CASTANIEN, «Three Spanish Translations of Epictetus», *Studies in Philology* 61 (1964), 616-626. La cita procede de la página 623.

mente las traducciones castellanas de Sánchez de las Brozas y de Correas: «más rigurosa y menos apacible la de Correas, y la de Sánchez docta y suave, y rigurosa en lo importante, no en lo impertinente».

Quevedo se sabe atraído e influido por la filosofía estoica, como lo manifiesta él mismo en *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*[36], en donde leemos: «Yo no tengo suficiencia de estoico, mas tengo afición a los estoicos: hame asistido su doctrina por guía en las dudas, por consuelo en los trabajos, por defensa en las persecuciones, que tanta parte han poseído en mi vida. Yo he tenido su doctrina por estudio continuo: no sé si ella ha tenido en mí buen estudiante».

Hemos de tener en cuenta, no obstante, que esa atracción que siente hacia los estoicos no es ilimitada, puesto que en determinadas materias rechaza sus teorías —así, por ejemplo, en la cuestión del suicidio—. En general, acepta de ellos lo que no va en contra de la doctrina cristiana, como señala B. Marcos[37]. Por otra parte, el estoicismo que conoce Quevedo no lo ha aprendido sólo en Epicteto, sino también y en mayor medida en Séneca, mucho más difundido en España en su época.

Otro elemento indicador de la presencia de los filósofos estoicos en la vida cultural de la España del Barroco es el

---

[36] *Obras completas*. Estudio preliminar, edición y notas de FELICIDAD BUENDÍA. Obras en prosa, 6.ª edic., 5.ª reimp., Madrid, 1986, págs. 1084-1107. Sobre las relaciones entre Quevedo y el estoicismo, *v.* H. ETTINGHAUSEN, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, 1972.

[37] B. MARCOS, «Las deudas filosóficas de Quevedo», *Letras de Deusto* 20 (1980), 69-90.

tema de la vida como comedia, que aparece en *Manual* 17 y se hizo especialmente conocido gracias a la obra de Calderón *El gran teatro del mundo*, pero que se repite con frecuencia en este período[38]. La relación concreta entre los textos de Epicteto, la versión quevedesca del *Manual* y el auto sacramental de Calderón ha sido estudiada por Á. Valbuena Prat, a cuyo trabajo remito[39].

Algo más adelante en el siglo verá la luz otra traducción del *Manual* acompañando al *Theatro Moral de la vida humana en cien emblemas* aparecido en Bruselas en 1669. Ambas obras van acompañadas de una dedicatoria con una supuesta autobiografía del autor que, probablemente, no pretende sino disimular el hecho de que el *Theatro Moral ...* es, a su vez, traducción de la *Doctrine des moeurs tirée de la philosophie des stoïques* aparecida anónimamente en París en 1646 y que es, en realidad, obra del Sr. de Gomberville. Con frecuencia se ha pensado que el traductor anónimo del *Manual* podía ser Antonio Brum, al que se le atribuye en la edición de Aguilar.

En el siglo XVIII el jesuita P. Idiáquez recomienda el *Manual* de Epicteto como ejercicio de traducción para los estudiantes[40] y, dado su contenido moralizante y la sencillez del estilo, es probable que se siguiera utilizando más ade-

---

[38] Así en *Quijote* II 12 o en el discurso fúnebre de Alonso de Cabrera en honor de Felipe II, a más de varios otros textos del propio Quevedo. Tomo las referencias de B. MARCOS, *op. cit.*, págs. 81-82.

[39] P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Obras completas*, tomo III: *Autos sacramentales*. Recopilación, prólogo y notas por Á. VALBUENA PRAT, 2.ª reimp., Madrid, 1987, págs. 199-202.

[40] Cf. C. HERNANDO, *Helenismo e Ilustración. (El griego en el siglo XVIII español)*, Madrid, 1975, pág. 99.

lante, puesto que en 1816 aparece en Valencia el *Enchiridion o Manual* con texto griego y traducción castellana con notas a cargo de D. José Ortiz y Sanz.

El éxito del *Manual* en nuestra patria ha sido mucho mayor que el de las *Disertaciones*, puesto que, en los cuatro siglos que separan la edición salmantina de 1555 y la edición bilingüe de Jordán de Urríes de 1957, no se ha llevado a cabo ninguna traducción total ni parcial de la obra, ni tampoco edición alguna, mientras que del *Manual* en menos de diez años han aparecido dos traducciones, una al catalán, a cargo de J. Leita (Barcelona, 1983) y otra al castellano, preparada por J. M. García de la Mora (Barcelona, 1991), con una interesante introducción y bibliografía abundante.

9. *La transmisión del texto de las «Disertaciones»: Manuscritos, ediciones y traducciones*

Conocemos hoy en día veintiún manuscritos que nos conservan el texto de las *Disertaciones* (para la lista completa puede consultarse la edición de Souilhé, páginas LXXV-LXXX, en donde quedan brevemente descritos los propios manuscritos y las relaciones entre los mismos). Entre ellos se cuenta el arquetipo del que dependen los restantes, un códice conservado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford (*Cod. Graec. Miscellanei* 251 = S), escrito a finales del siglo XI o principios del XII, con numerosas abreviaturas y escolios y mutilado en algunos pasajes que pueden ser en su mayor parte restituidos a partir de los demás manuscritos. Presenta correcciones —no siempre útiles o acertadas— procedentes de manos diversas. También es de utilidad para la fijación del texto el llamado *Codex Uptonis*, que no es

otra cosa sino un ejemplar de la edición príncipe de Trincavelli en cuyos márgenes aparecen correcciones debidas a un escriba desconocido, de las cuales algunas no coinciden con ninguno de los demás manuscritos conservados.

La primera edición de las *Disertaciones* es la de Trincavelli, aparecida en Venecia en 1535, basada en un manuscrito que contenía múltiples errores —probablemente el *Parisinus Suppl. gr.* 65, según Souilhé—, por lo que carece de interés a efectos de la fijación del texto. En 1554 y 1560 aparecieron en Basilea dos ediciones importantes, debida la primera a J. Schegk —cuya versión latina corrigió o guió a los estudiosos que le siguieron para corregir múltiples pasajes— y la segunda a H. Wolf, en traducción latina con comentario (la ed. de 1595-96 incluye texto griego). En 1555 apareció en Salamanca la edición de Ferando, reproducción de la de Trincavelli, que contiene las *Disertaciones* y el *Manual* junto con la *Tabla de Cebes* y presenta como novedad las notas debidas a Pinciano y Ferando. La primera edición que podemos llamar crítica, preparada por J. Upton, apareció en Londres (1739-41); sus notas recogen el fruto de los trabajos de los editores y comentadores anteriores.

En 1799-1800 aparece en Leipzig la obra monumental de Schweighäuser, basada en tres manuscritos parisinos y que aún hoy puede ser consultada con provecho por sus extensos y acertados comentarios. A Schenkl le debemos dos ediciones más, una de 1894 y otra de 1898 *(editio minor)*, en las que por primera vez es tenido en cuenta el texto del manuscrito bodleiano; tanto el texto como el aparato crítico pueden ser consultados aún hoy con garantías, sobre todo los de la segunda edición (1916), que corrige y mejora notablemente la primera. Cuenta con un completo *Index verborum* de gran utilidad.

Las ediciones más recientes son las de W. A. Oldfather, en la colección de la «Loeb Classical Library» (1925), con edición basada en la de Schenkl, sin apenas notas críticas y con una excelente traducción inglesa; la de J. Souilhé, obra póstuma en cuya aparición colaboraron Des Places, Meunier, Fontan y, muy especialmente, A. Jagu, publicada por la Asociación «Guillaume Budé» (1943-1965) y que, a pesar de ser la más cuidada desde el punto de vista crítico por el trabajo de colación y selección de manuscritos, ha recibido algunas críticas desfavorables; en el aparato crítico presenta la novedad de distinguir las cinco manos de correctores de *S (man. ant.,* s_a, s_b, s_c, s_d) que Schenkl había denominado de modo genérico *s;* viene acompañada de traducción francesa y notas interesantes pero más bien escasas. La del español P. Jordán de Urríes y Azara, publicada en la «Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos» (1957-1973) se basa para el texto en la edición de Schenkl. El empeño de Jordán de Urríes por distinguir entre los interlocutores reales o supuestos en el diálogo que es recurso habitual en el género de la diatriba, si bien muy meritorio, merecería probablemente justificaciones más precisas antes de llegar a conclusiones definitivas para cada caso. Sus notas, abundantísimas, recopilan buena parte de los trabajos exegéticos anteriores y los enriquecen con observaciones aceptadas favorablemente por la crítica; cuenta, además, con un interesante aparato de referencias. La traducción, correcta en cuanto al significado, adolece de un estilo arcaico que contrasta no poco con la espontaneidad con que Arriano hace hablar a su maestro.

En fecha aún más reciente (1978) ha publicado M. Billerbeck en Leiden una edición griega de III 22, con tra-

ducción alemana y un amplísimo comentario bajo el título *Vom Kynismus*.

En cuanto a las traducciones, además de las ya mencionadas por acompañar a las ediciones, hemos de citar como más recientes la del libro I de H. W. F. Stellwag (al neerlandés), con comentario, y la de R. Laurenti, *Le Diatribe e i Frammenti*, Bari, 1960, bien acogida por la crítica italiana.

Para la presente traducción hemos seguido fundamentalmente el texto establecido por Jordán de Urríes, con la salvedad de que no reproducimos las distinciones entre interlocutores reales o supuestos.

DIVERGENCIAS RESPECTO DE LA EDICIÓN DE JORDÁN DE URRÍES

Pasajes	Texto de J. de U.	Lectura adoptada
I 1, 20	τῷ κυρίῳ τοῦ Νέρωνος	τῷ ἀπελευθέρῳ Ν. (s, Old.)
I 23, 4	Μῦν	μῦν (mss., Souilhé)
I 23, 5	Μυίδιον	μυίδιον (mss., Souilhé)
II 1, 33	ἡ ὁδὸς ἣν λέγω	«ἦ δ' ὅς», «ἦν δ' ἐγώ» (Old., *auct.* Kronemberg)
II 5, 6	ταύτῃ [τὴν] παρὰ φύσιν	ταύτῃ παρὰ φύσιν (Old.)
II 5, 13	αἰών (mss.)	Αἰών (Renehan)
II 9, 19	Ἰουδαῖος ὢν Ἕλληνα	Ἰουδαῖον ὢν Ἕλλην (Schenkl, Old.)
II 20, 11	κατακοπησόμενα.	κατακοπησόμενα; (Old.)
III 10, 5	ἐπιμελεῖσθαι	ἐπιμελεῖσθαι δεῖ (Old., según conjetura de Upton)
III 14, 1	καλοί	κακοί (Souilhé, según conjetura de Wolf)
IV 1, 61	[θεῖον... ὠφελείας]	secluido (Old.)
IV 7, 21	δεῖ; ⟨μή τι οὖν χρῆσθαι⟩ ἐπαρχίᾳ;	δεῖ ἐπαρχίᾳ; (Old.)
IV 11, 19	κἂν θερμῷ μὴ θέλῃς, ψυχρῷ	Old. lo traspone a IV 11, 32, siguiendo a Schweighaüser

BIBLIOGRAFÍA

1. Repertorios bibliográficos

W. A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, University of Illinois Bulletin 25, Urbana, 1927.

—, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus. A Supplement*, edit. por M. Harman, con un catálogo preliminar de manuscritos de Epicteto, por W. H. Friedrich y C. U. Faye, Urbana, 1952.

J. Hershbell, «The Stoicism of Epictetus: Twentieth Century Perspectives», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, Berlín-Nueva York, 1989, vol. XXXVI 2, págs. 2149-2163. (Sin ser una bibliografía exhaustiva, presenta breves reseñas de los trabajos más importantes, enmarcados en los temas que atañen a Epicteto y su obra.)

2. Estudios generales sobre la filosofía en época imperial y sobre la filosofía de Epicteto

V. D'Agostino, *Studi sul neostoicismo*, Turín, 1962.

J. M. André, «Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. Haase, Berlín-Nueva York, 1987, vol. XXXVI 1, págs. 5-77.

A. BONHÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894.
—, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1968 (reimp. de la ed. Stuttgart, 1890).
A. BRIDOUX, *Le stoïcisme et son influence*, París, 1966.
W. CAPELLE, *Epiktet, Teles und Musonius, Wege zu glückseligem Leben*, Zurich, 1948.
T. COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, París, 1903.
E. CIZEK, «Épictète et l'héritage stoïcien», *Studii Clasice* 17 (1977), 71-87.
F. COPLESTON, A *History of Philosophy*, I, Londres, 1946 (= *Historia de la Filosofía*, I, Barcelona, 1986).
P. DE LACY, «The Logical Structure of the Ethics of Epictetus», *Classical Philology* 38 (1943), 112-125.
G. GERMAIN, *Épictète et la spiritualité stoïcienne*, París, 1964.
J. C. GRETENKORD, *Der Freiheitsbegriff Epiktets*, Bochum, 1981.
A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1975 (= *La filosofía helenística*, Madrid, 1987).
M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Gotinga, 1948-49.
J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1968.
F. A. SANDBACH, *The Stoics*, Londres, 1975.
S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Londres, 1959.
G. VERBEKE, «Le stoïcisme, une philosophie sans frontières», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. H. TEMPORINI, Berlín-Nueva York, 1973, vol. I 4, págs. 3-42.

3. OTROS ESTUDIOS EN RELACIÓN CON EPICTETO

P. A. BRUNT, «From Epictetus to Arrian», *Athenaeum* 75 (1977), 19-48.
D. G. CASTANIEN, «Three Spanish Translations of Epictetus», *SPh* 61 (1964), 616-626.
M. DRAGONA-MONACHOU, «Hē proaíresis ston Aristotélē kai ston Epíktēto», *Philosophia* 8-9 (1978-79), 265-310.

B. L. HIJMANS, JR., *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*, Assen, 1959.

A. JAGU, *Épictète et Platon*, París, 1946.

—, «La morale d'Épictète et le christianisme», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. W. HAASE, Berlín-Nueva York, 1989, vol. XXXVI 3, págs. 2165-2199.

C. P. JONES, «Sophron the Comoedos», *Classical Quarterly* 37 (1987), 208-212.

M. KOKOLAKIS, «Hermeneutiká eis ton Epíktēton», *Athena* 65 (1961), 11-24.

B. MARCOS, «Las deudas filosóficas de Quevedo», *Letras de Deusto* 10 (1980), 69-90.

F. MILLAR, «Epictetus and the Imperial Court», *JRS* 55 (1965), 141-148.

H. W. PLEKET, «*Gorgós*: A note on Epictetus III 12, 10», *Mnemosyne* 23 (1970), 304-306.

R. L. PURTILL, «The Master Argument», *Apeiron* 7 (1973), 31-36.

R. RENEHAN, «Some Greek Textual Problems», *Harvard Studies in Classical Philology* 67 (1963), 269-283.

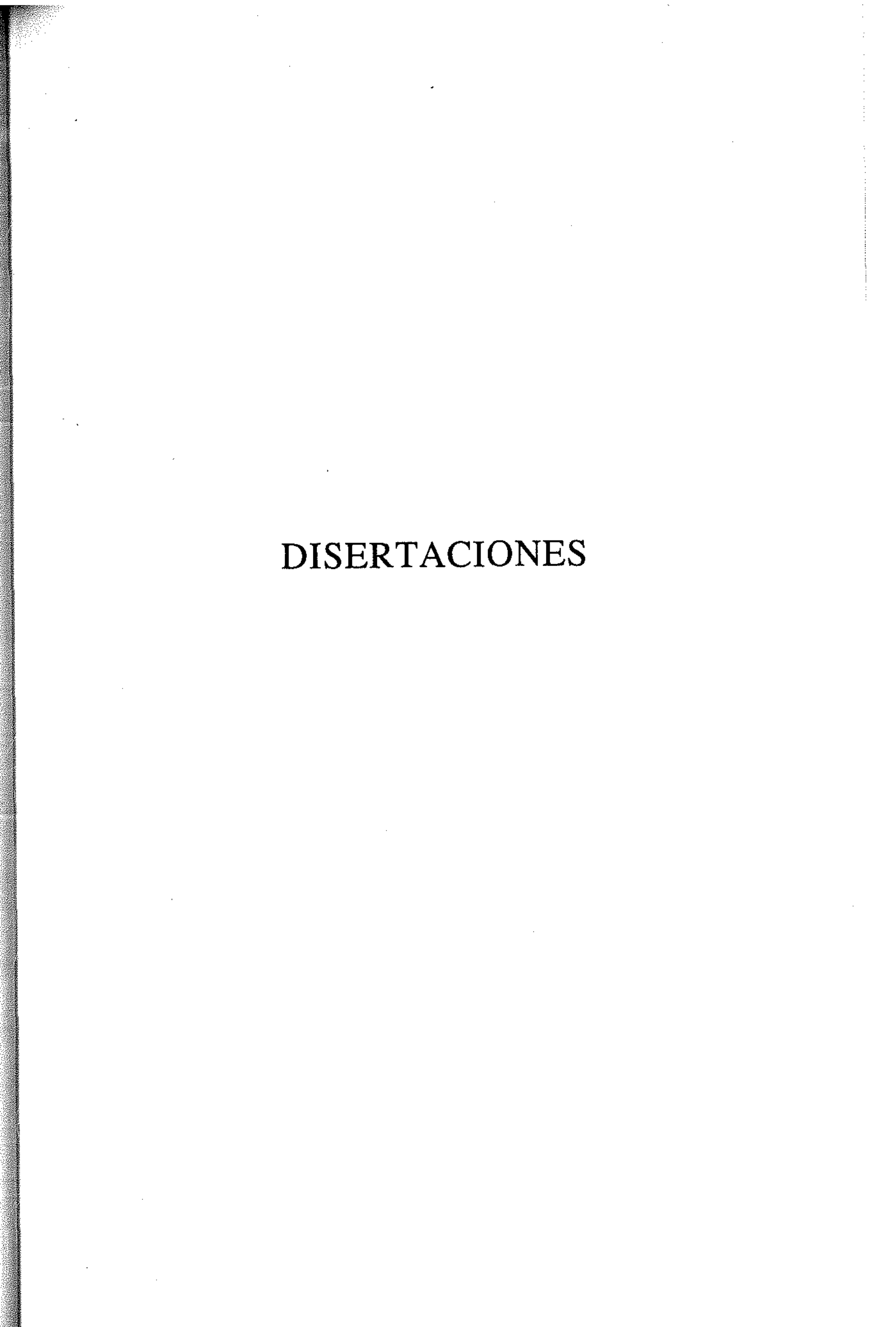
O. SCHOENBERGER, «Ueber die Quelle eines Goethewortes», *Gymnasium* 62 (1955), 546-47.

P. M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, París, 1960.

P. A. STADTER, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill, N. C., 1980.

CH. G. STARR, «Epictetus and the Tyrant», *Classical Philology* 44 (1949), 20-29.

TH. WIRTH, «Arrians Erinnerungen an Epiktet», *Museum Helveticum* 24 (1967), 149-189 y 197-216.



DISERTACIONES

SALUTACIÓN DE ARRIANO A LUCIO GELIO[1]

Ni redacté yo los discursos de Epicteto como cualquiera 1
hubiera podido redactar notas de ese tipo, ni fui yo, que afirmo no haberlos redactado, quien los dio al público. Sino 2
que cuanto le oí decir intenté transcribirlo con las mismas palabras en la medida de lo posible, con el fin de conservar para mí mismo en lo futuro memoria del pensamiento y la franqueza de aquél. Por tanto, estas notas son, como es na- 3
tural, del estilo de lo que uno podría decir a otro, movido por la espontaneidad y no como uno lo hubiera redactado para que más adelante otros lo leyeran. Siendo así, no com- 4
prendo cómo fueron a parar a manos del público contra mi voluntad y sin mi conocimiento.

Por lo que a mí toca, no tiene gran importancia si pa- 5
rezco torpe al escribir, y para Epicteto no tiene ninguna el que alguien desprecie sus discursos, puesto que era evidente que al pronunciarlos no deseaba cosa alguna que no fuera

[1] MILLAR (art. cit., pág. 142) sugiere que podría tratarse de Lucio Gelio Menandro, destacado ciudadano corintio de época de Adriano, pero la evidencia parece insuficiente.

6 mover hacia lo mejor los ánimos de sus oyentes. Si estos discursos consiguieran al menos eso, tendrían, creo, lo que
7 han de tener los discursos de los filósofos. Si no, sepan al menos quienes los lean que cada vez que él los pronunciaba, quienes le oían experimentaban por fuerza justamente lo
8 que él quería que experimentaran. Pero si estos discursos no lo consiguen por sí mismos, quizá sea culpa mía, quizá sea forzoso que así ocurra.

Que sigas bien.

LIBRO I

CAPÍTULOS DEL LIBRO PRIMERO

no hay que irritarse con los hombres y qué cosas son pequeñas y cuáles grandes entre los hombres. — 29. Sobre el aplomo. — 30. Qué hay que tener a mano en las dificultades.

I

SOBRE LO QUE DEPENDE DE NOSOTROS Y LO QUE NO DEPENDE DE NOSOTROS

1 Entre las restantes facultades no hallaréis ninguna que
especule sobre sí misma ni tampoco, por tanto, ninguna
2 que sea capaz de aprobarse o reprobarse a sí misma. ¿Hasta
qué punto alcanza la gramática lo especulativo? Hasta el de
conocer las letras. ¿Y la música? Hasta el de conocer la me-
3 lodía. ¿Alguna de ellas especula sobre sí misma? De ningu-
na manera. Sino que si escribes a un amigo la gramática te
dirá que necesitas tales letras; pero la gramática no te dirá si
has de escribir o no has de escribir al amigo. Y lo mismo la
música respecto a las melodías: no te dirá si ahora debes
cantar y tocar la cítara o que ni cantes ni toques la cítara.
4 Entonces, ¿cuál lo dirá? La que se estudia a sí misma y a
todo lo demás. ¿Cuál es? La facultad racional. Pues sólo
ella nos ha sido entregada como capaz de reflexionar sobre
sí misma y sobre qué es, sobre cuál es su capacidad, sobre a
qué grado de valía ha llegado, y sobre las demás ciencias.
5 ¿Qué otra cosa es la que dice que el oro es bello? Porque el
6 propio oro no lo dice. Es evidente que quien lo dice es la
capacidad de servirnos de las representaciones. ¿Qué otra
cosa es la que juzga la música, la gramática, las otras facul-
tades, poniendo a prueba sus usos y señalando las oportuni-
dades que les son favorables? Ninguna otra.

Por consiguiente y como procedía, los dioses hicieron 7
que dependiese sólo de nosotros lo más poderoso de todo y
lo que dominaba lo demás: el uso correcto de las representa-
ciones; mientras que lo demás no depende de nosotros. ¿Es 8
que no querían? A mí me parece que, si hubieran podido,
nos habrían confiado también las otras cosas; pero no po-
dían de ningún modo. Y es que estando sobre la tierra y ata- 9
dos a un cuerpo como éste y con unos compañeros como
éstos, ¿cómo sería posible que lo exterior no nos pusiera
impedimentos respecto a eso?

Pero, ¿qué dice Zeus? 10

«Epicteto, si hubiera sido posible, hubiera hecho tu
cuerpecito y tu haciendita libres y sin trabas. Pero en reali- 11
dad, no lo olvides, no es tuyo: es barro hábilmente amasado 12
y puesto que no pude hacer aquello, te di una parte de nos-
otros mismos, la capacidad de impulso y repulsión, de deseo
y de rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las re-
presentaciones; si te ocupas de ella y cifras en ella tu bien,
nunca hallarás impedimentos ni tropezarás con trabas, ni te
angustiarás, ni harás reproches ni adularás a nadie. ¿Qué? 13
¿No te seguirá pareciendo poca cosa?»

—¡Desde luego que no!

—¿Te basta con eso?

—Así se lo pido a los dioses.

Pero en vez de eso, aun pudiendo preocuparnos de un 14
solo objeto y dedicarnos sólo a él, preferimos preocuparnos
de muchos y encadenarnos a muchos: al cuerpo, a la hacien-
da, al hermano, al amigo, al hijo y al esclavo. Así, por estar 15
encadenados a muchos objetos nos vemos oprimidos y
arrastrados por ellos. Por eso, si la navegación es imposible, 16
nerviosos, nos sentamos y estamos pendientes continua-
mente.

«¿Qué viento sopla?» «Del norte». «¡Ése qué nos importa!» «¿Cuándo soplará el céfiro?» Cuando le apetezca, amigo, a él o a Eolo. La divinidad no te hizo a ti administra-
17 dor de los vientos, sino a Eolo. Entonces, ¿qué? Hemos de organizar lo mejor posible lo que depende de nosotros y servirnos de las demás cosas tal como vienen. ¿Y cómo vienen? Como la divinidad quiera.

18 «¿Sólo a mí han de cortarme ahora el cuello?»

¿Qué? ¿Pretendías que cortasen el cuello a todos para
19 que tú te consolaras? ¿No quieres presentar el cuello como hizo en Roma aquel Laterano[2] a quien Nerón mandó decapitar? Presentó la cabeza, recibió el hachazo y, como el golpe había sido débil, se retiró un poco y la volvió a pre-
20 sentar. Ya un poco antes Epafrodito[3], el liberto de Nerón, había ido a verle y a preguntarle por la razón de la desavenencia, y le había contestado: «Si quiero algo, se lo diré a tu amo».

21 ¿Qué hay que tener a mano en semejantes circunstancias? ¿Qué otra cosa sino saber qué es lo mío y qué no es lo mío, y qué me está permitido y qué no me está permitido?
22 He de morir. ¿Acaso ha de ser gimiendo? Ser llevado a prisión. ¿Acaso ha de ser lamentándome? Ser exiliado. ¿Habrá quien me impida hacerlo riendo, de buen humor y tranquilo?

23 «Dime lo que no debes decir». No lo diré, porque eso depende de mí. «Pues te encadenaré». ¿Qué dices, hombre? ¿A mí? Encadenarás mi pierna, pero mi albedrío ni el propio Zeus puede vencerlo. «Te meteré en la cárcel». A mi

---

[2] Plautio Laterano, cuyo patriotismo es alabado por TÁCITO (*Anales* XV 49), fue un senador y cónsul romano ejecutado por orden de Nerón en el año 65 d. C. por haber participado en la conjuración de Pisón.

[3] Cf. «Introd.», págs. 8-10, e «Índice de nombres».

cuerpecito, será. «Te decapitaré». ¿Pero te he dicho yo que 24
mi cuello sea el único imposible de cortar? Sobre eso con- 25
vendría que reflexionaran los que filosofan; sobre eso habrían de escribir a diario; en eso tendrían que ejercitarse.

Trásea[4] acostumbraba a decir: «Prefiero verme hoy 26
muerto que mañana en el exilio». ¿Y qué le respondió Ru- 27
fo?[5] «Si lo eliges por ser más penoso, ¡qué locura de elección! Si por más leve, ¿quién te ha dado a elegir? ¿No quieres ejercitarte en que te baste con lo que te ha sido dado?».

¿Qué decía Agripino[6], también en ese sentido? «No 28
quiero ser un impedimento para mí mismo».

Vinieron a decirle: «Se te está juzgando en el Senado».

—Sea enhorabuena. Pero ya es la hora quinta —a esa 29
hora solía ir al gimnasio y tomar un baño frío—, ¡vayamos al gimnasio!

Mientras estaba en el gimnasio vino uno y le dijo: «Has 30
sido condenado».

—¿Al exilio —preguntó— o a muerte?

—Al exilio.

—¿Y qué hay de mis posesiones?

—No han sido confiscadas.

---

[4] Publio Clodio Trásea Peto, famoso por su rectitud y de tendencias republicanas en lo político y estoicas en lo filosófico. Denunciado a Nerón como enemigo del Estado, fue condenado a muerte junto con su compañero Barea Sorano.

[5] Maestro de Epicteto y citado repetidamente por éste. Cf. «Introd.», págs. 9-11 e «Índice de nombres».

[6] Fue cuestor de la Cirenaica en tiempos de Claudio. Su padre había sido acusado de delitos de lesa majestad en tiempos de Tiberio. Estoico y contrario a los manejos de Nerón, fue acusado en el año 66 de deslealtad heredada y exiliado fuera de Italia.

—Nos iremos a Aricia[7] y comeremos.
31 Eso es haberse ejercitado en lo que hay que ejercitarse,
haberse provisto de unas facultades de deseo y rechazo que
32 no pueden ser obstaculizadas ni echadas por tierra. ¿He de
morir? Si ha de ser ahora mismo, moriré. Si falta un poco,
de momento, comeré cuando llegue la hora, y luego moriré.
¿Cómo? Como conviene al que está devolviendo lo que no
es suyo.

II

CÓMO PODRÍA UNO EN CUALQUIER SITUACIÓN SALVAGUARDAR SU DIGNIDAD PERSONAL

1 Lo único insoportable para el ser racional es lo irracio-
2 nal, pero lo razonable se puede soportar: los golpes no son
3 insoportables por naturaleza. ¿De qué manera? Mira cómo:
los lacedemonios son azotados[8] porque han aprendido que
es razonable. ¿No es insoportable ahorcarse? Pero cuando
4 alguien siente que es razonable, va y se ahorca. Sencilla-
mente, si nos fijamos, hallaremos que nada abruma tanto al
ser racional como lo irracional y, a la vez, nada lo atrae tan-
5 to como lo razonable. Mas cada uno experimenta de modo

[7] Hoy La Riccia. Era una pequeña ciudad situada en la via Apia a unos treinta Kms. de Roma.

[8] En época clásica, según el testimonio de JENOFONTE *(República de los Lacedemonios* 2, 9), grupos de muchachos espartanos participaban en la competición ritual del robo de los quesos del altar de Ártemis Ortia, en la cual los vencedores azotaban a sus contrarios. En época romana esta costumbre había derivado en una flagelación pública que atraía a numerosos espectadores, hasta el punto de que se llegó a construir un teatro ante el templo de la diosa.

distinto lo razonable y lo irracional, igual que lo bueno y lo
malo y que lo conveniente y lo inconveniente. Ésa es la ra- 6
zón principal de que necesitemos la educación, que apren-
damos a adaptar de modo acorde con la naturaleza el con-
cepto de razonable e irracional a los casos particulares.

Para juzgar lo razonable y lo irracional cada uno de nos- 7
otros nos servimos no sólo del valor de las cosas externas,
sino también de nuestra propia dignidad personal; para uno 8
será razonable sostener el orinal, teniendo en cuenta simple-
mente esto: que si no lo sostiene, recibirá golpes y no reci-
birá comida, mientras que si lo sostiene no padecerá cruel-
dades ni sufrimientos; pero a otro no sólo le parece intole- 9
rable el sostenerlo, sino también soportar que otro lo sos-
tenga. Así que si me preguntas: «¿He de sostener el orinal o 10
no?», te diré que más vale recibir alimentos que no recibir-
los y que menos vale recibir golpes que no recibirlos, de
modo que si mides lo que te interesa con esos parámetros,
ve y sosténselo.

—¡Pero eso no sería digno de mí! 11

Eres tú quien ha de examinarlo, no yo. Eres tú quien te
conoces a ti mismo, quien sabes cuánto vales para ti mismo
y en cuánto te vendes: cada uno se vende a un precio.

Por eso, cuando Floro[9] se preguntaba si debía asistir al 12
espectáculo de Nerón para hacer también él su papel, Agri-
pino[10] le dijo: «Asiste»; y al preguntarle Floro: «¿Por qué 13
no asistes tú?», le contestó: «Yo ni siquiera me planteo la
cuestión». Porque el que se ha preguntado por estos asuntos 14

---

[9] Obligado por Nerón (véase *infra*, 16) a participar en una de sus representaciones teatrales. MILLAR *(op. cit.*, pág. 141) sugiere que podría tratarse de L. Mestrio Floro, patrono de Plutarco.

[10] OLDFATHER identifica en su índice de nombres a este Agripino con el mencionado en I 1, 28.

una sola vez y ha comparado el valor de lo externo y ha he-
cho recuento de ello, está cerca de los que olvidan su propia
15 dignidad. ¿Por qué me preguntas: «Es preferible la muerte o
la vida?» Te digo: la vida. «¿El dolor o el placer?» Te digo:
el placer.

16 —¡Pero si no participo en la representación me cortarán
el cuello!

17 Entonces, ve y participa, pero yo no participaré. ¿Por
qué? Porque tú piensas que eres como uno de los hilos de la
túnica. ¿Y qué? Que deberías preocuparte de parecerte a los
otros hombres, como el hilo, que no quiere tener nada que le
18 distinga de los otros hilos. Pero yo quiero ser púrpura[11], eso
brillante y minúsculo que hace que lo demás resulte elegan-
te y hermoso. Así que, ¿por qué me dices: «Asimílate al
vulgo»? ¿Cómo, entonces, voy a ser púrpura?

19 Eso mismo vio Prisco Helvidio[12] y obró de acuerdo con
lo que veía. Cuando Vespasiano le transmitió la orden de
que no acudiera al Senado respondió: «Está en tu mano el
no permitirme ser senador, pero mientras lo sea, debo ir».

20 —¡Bien! Pero si vas —le dijo— calla.

—No me preguntes y callaré.

—¡Pero tengo que preguntarte!

—Y yo que decir lo que me parece justo.

21 —Si dices algo, te mataré.

---

[11] Alusión a la banda de púrpura con la que se adornaba la toga pretexta, propia de los magistrados romanos.

[12] Estudioso de la filosofía en su juventud, casado en segundas nupcias con Fania, hija de Trásea (véase n. a I 1, 26), fue desterrado por Nerón tras la condena de su suegro. Volvió a Roma en tiempos de Galba, pero su actitud crítica para con Vespasiano hizo que fuera desterrado de nuevo y ejecutado (75?).

—¿Cuándo te he dicho que sea inmortal? Tú haz tu papel y yo haré el mío. El tuyo es matarme y el mío morir sin temblar. El tuyo, exiliarme; el mío, partir sin entristecerme.

¿De qué le sirvió a Prisco ser único? ¿De qué sirve la 22
púrpura a la toga? ¿Hace más que brillar como púrpura y
destacarse como hermoso ejemplo para el resto? Otro, al de- 23
cirle el César en una circunstancia semejante que no acudiera al Senado, hubiera dicho: «Te agradezco que me lo evi-
tes». Pero a uno así no le habría impedido asistir, sino que 24
habría sabido que o se sentaría allí como un pasmarote o, de hablar, habría dicho lo que sabía que el César quería e incluso habría exagerado.

Del mismo modo, también un atleta que corría el riesgo 25
de morir si no lo castraban, cuando se le acercó su hermano —que era filósofo— y le dijo: «¡Ea, hermano! ¿Qué vas a hacer? ¿Amputamos el pene y seguimos yendo al gimnasio?», no pudo soportarlo, sino que persistió en su postura y murió.

Alguien le preguntó: «¿Cómo hizo eso? ¿Como atleta o 26
como filósofo?»

—Como hombre —respondió—, como hombre cuyo nombre fue proclamado en Olimpia y que luchó allí y que en tal tierra pasó su vida, y no yendo a perfumarse a Ba-
tón[13]. Otro, en cambio, hasta el cuello se habría dejado cor- 27
tar, si hubiera podido vivir sin cuello. Eso es la dignidad 28
personal. Así es de fuerte para los que acostumbran a tenerla en cuenta en sus decisiones.

—Venga, Epicteto, aféitate. 29

[13] Parece haber sido un entrenador o masajista famoso en la época.

Si soy filósofo contesto: «No me afeito»[14].

—Pues te haré decapitar.

—Si te parece oportuno, decapítame.

30 Uno preguntó: «¿Cómo reconoceremos cada uno nuestra dignidad personal?»

Respondió: «¿Cómo es el toro el único que, cuando ata-
ca el león, se da cuenta de su propia fuerza y se adelanta en
defensa de todo el rebaño? ¿O no es evidente que a esa po-
sesión de la fuerza le acompaña también la conciencia de la
31 misma? También entre nosotros el que tenga esa capacidad
32 no dejará de conocerla. Pues ni el toro ni el hombre de no-
bleza se hacen de repente, sino que han de mantenerse en
forma durante el invierno[15], han de prepararse y no precipi-
tarse a la buena de Dios hacia lo que no conviene en absolu-
to.

33 Fíjate sólo en una cosa: en por cuánto vendes tu albedrío. Si no otra cosa, hombre, al menos eso no lo vendas por poco. Lo grande y excepcional quizá esté bien en otros, en Sócrates[16] y los que se le parecen».

34 —¿Por qué, entonces, si hemos nacido para eso, no nacen con ese carácter todos o la mayoría?

---

[14] Era costumbre de los filósofos llevar la barba crecida, en contraposición a la moda de la nobleza de la época, según podemos ver en los retratos y en ciertos testimonios literarios. En la época de las persecuciones de Domiciano, más de uno debió de renunciar a tal caracterización externa. Cf. más adelante I 16, 10-44, y II 23, 21.

[15] En la Antigüedad, las campañas militares se desarrollaban en verano, pero no por eso los soldados permanecían inactivos en los cuarteles de invierno. Ese modelo de ejercicio constante es el que Epicteto propone a su auditorio.

[16] Esta es la primera de las muchas veces a lo largo de la obra que Epicteto propone como modelo moral a Sócrates.

—¿Es que todos los caballos nacen veloces y todos los 35
perros buenos para seguir pistas? Y entonces, ¿qué? ¿Habré
de despreocuparme de ello por no estar bien dotado? ¡Desde
luego que no! Epicteto no será superior a Sócrates, pero si 36
tampoco es peor, con eso me basta. Tampoco seré Milón[17], 37
y no por eso me despreocupo de mi cuerpo. Ni Creso, y no
por eso me despreocupo de mi hacienda. Ni, en pocas pala-
bras, nos despreocupamos del cuidado de ninguna otra cosa
por renunciar a lo más alto.

III

CÓMO SE PODRÍAN OBTENER LAS CONSECUENCIAS DE QUE LA DIVINIDAD SEA PADRE DE LOS HOMBRES

Si uno pudiera captar con justeza este pensamiento, el 1
de que todos, en última instancia, procedemos de la divini-
dad y que la divinidad es el padre de los dioses y los hom-
bres, creo que nadie tendría ningún pensamiento innoble o
miserable sobre sí mismo. Porque si el César te adoptara na- 2
die te sostendría la mirada: ¿y no has de estar orgulloso
sabiendo que eres hijo de Zeus? Pero en realidad no lo ha- 3
cemos, sino que dado que en nuestro origen se mezclan
estas dos cosas —de un lado, el cuerpo, común con los
animales, y de otro la razón y el pensamiento, comunes con
los dioses—, unos se inclinan hacia aquel parentesco,
desdichado y mortal, y sólo unos pocos hacia el parentesco

[17] Se refiere a Milón de Crotona, atleta del siglo VI a. C., que resultó vencedor de la prueba de lucha seis veces en los Juegos Olímpicos y otras tantas en los Píticos.

4 divino y bienaventurado. Puesto que es necesario que todo
hombre se sirva de cada cosa de acuerdo con la idea que se
haya formado de ella, aquellos pocos, los que creen haber
nacido para la fidelidad y para el respeto y para la seguridad
en el uso de las representaciones, no tienen ninguna idea vil
o innoble sobre sí mismos, pero la mayoría tienen las ideas
5 contrarias. «¿Qué soy? ¡Un pobre hombre desdichado!» y
6 «¡Mi carne miserable!». Sí que es verdad que es miserable,
pero tienes también algo superior a la carne. ¿Por qué
entonces te consumes en ella y vas abandonando lo otro?

7 Por causa del primer parentesco, los que de nosotros nos
inclinamos hacia él, nos volvemos, unos, como lobos: infieles,
pérfidos, dañinos; otros, como leones: salvajes, fieros,
crueles; y la mayor parte de nosotros, como zorros o como
8 cualquier animal despreciable; porque, ¿qué otra cosa es un
hombre arrogante y malvado sino un zorro u otro ser aún
9 más despreciable y vil? Fijaos, pues, y prestad atención, no
sea que acabéis siendo uno de estos seres despreciables.

IV

SOBRE EL PROGRESO

1 El que progresa, si ha aprendido de los filósofos que el
deseo lo es de los bienes y que el rechazo lo es de los males,
si ha aprendido también que la serenidad y la impasibilidad
circundan al hombre sólo en el caso de que no se frustre en
su deseo y de que no vaya a parar a lo que es objeto de rechazo,
aparta de sí totalmente el deseo y se pone por encima
de él, y se sirve del rechazo sólo en lo que depende del albedrío.
2 Pues si rechaza algo que no depende del albedrío
sabe que alguna vez le sobrevendrá algo ajeno a su inclina-

ción y será desdichado. Y si la virtud promete precisamente 3
concedernos la felicidad y la impasibilidad y la serenidad,
con toda certeza que el progreso hacia ella es un progreso
hacia cada una de estas cosas. Pues el progreso es siempre 4
un acercamiento a aquello a lo que la perfección nos condu-
ce de un modo definitivo.

¿Cómo entonces, si estamos de acuerdo en que la virtud 5
tiene ese carácter, buscamos y exhibimos el progreso en otra
parte? ¿Cuál es el resultado de la virtud? La serenidad. En- 6
tonces, ¿quién progresa? ¿El que ha leído muchos tratados 7
de Crisipo? ¿Pero verdad que la virtud no consiste en haber
entendido a Crisipo? Porque si es eso, de acuerdo: el pro-
greso no es otra cosa sino entender muchas obras de Crisi-
po. Pero, en realidad, reconocemos que la virtud produce 8
una cosa, y declaramos el acercamiento a ella, el progreso,
en otra.

—Ése —dice uno— ya es capaz de leer a Crisipo por 9
sí mismo[18].

¡Bien progresas, por los dioses, hombre! ¡Qué progreso!

—¿Por qué te burlas de él? 10

¿Por qué le apartas de la consciencia de sus propias mi-
serias? ¿No quieres mostrarle el efecto de la virtud, para que
se entere de en dónde ha de buscar el progreso? Desdicha- 11
do, búscalo en donde esté tu tarea. Y ¿dónde está tu tarea?
En el deseo y el rechazo, para que no te frustres en lo prime-
ro y no te veas en lo segundo; en los impulsos y repulsiones,
para no errar; en el asentimiento y la duda, para que no re-
sultes engañado[19]. Pero los primeros y más necesarios son 12

[18] Es decir, interpretarlo correctamente.

[19] Éstos son los tres terrenos en los que los estoicos hacen radicar el acierto o el desacierto del comportamiento moral: el deseo, el impulso y el asentimiento intelectual.

los primeros tópicos. Y si pretendes llegar a estar libre de desdichas llorando y lamentándote, ¿cómo vas a avanzar?

13 «¡Tú, ven aquí! ¡Muéstrame tus progresos!» Como si habláramos con un atleta y al decirle: «Muéstrame tus hombros», me contestara: «¡Mira mis pesas!»[20]. ¡Allá os las
14 compongáis las pesas y tú! Yo quiero ver los resultados de las pesas. «¡Coge el tratado sobre el impulso[21] y mira cómo me lo he leído!» ¡Esclavo! No busco eso, sino cuáles son tus impulsos y tus repulsiones, tus deseos y tus rechazos, cómo te aplicas a los asuntos y cómo te los propones y cómo te preparas, si de acuerdo o en desacuerdo con la
15 naturaleza. Y si es de acuerdo con la naturaleza, muéstramelo y te diré que progresas; pero si es en desacuerdo, vete y no te limites a explicar los libros: escribe tú otros
16 similares. ¿De qué te va a servir? ¿No sabes que el precio del libro entero son cinco denarios? ¿Te parece entonces
17 que el que lo explica valdrá más de cinco denarios? No busquéis nunca en un sitio vuestra tarea y en otro vuestro progreso.

18 ¿Que dónde está entonces el progreso? Si alguno de vosotros se aparta de lo externo y centra el interés en su propio albedrío, en cultivarlo y modelarlo de modo que sea acorde con la naturaleza, elevado, libre, sin impedimentos,
19 sin trabas, leal, respetuoso; si ha aprendido que el que desea o rehúye lo que no depende de él no puede ser ni leal ni libre, sino que por fuerza cambiará y se verá arrastrado a aquello y por fuerza él mismo se subordinará a otros, a los

[20] Las halteras, de plomo o piedra, eran utilizadas por los saltadores de longitud para mejorar sus saltos y por otros atletas, según se deduce del pasaje, para desarrollar su musculatura.

[21] Probablemente se trata del título de una obra breve de Crisipo conocida sólo por esta referencia. El precio se menciona más abajo (16).

que pueden procurarle o impedirle aquello, y si entonces, al
levantarse por la mañana, observa y guarda estos preceptos, 20
se baña como persona leal, respetuosa, come del mismo
modo, practicando en cualquier materia los principios que le
guían, como se aplica el corredor a la carrera y el maestro
de canto a cultivar la voz, ése es el que progresa de verdad y 21
el que no ha salido de su casa[22] en vano. Pero si pretende la 22
posesión del contenido de los libros, si se esfuerza por eso y
por eso ha salido de su casa, yo le sugiero que se vuelva
ahora mismo a casa y que no deje de ocuparse de lo de allí,
porque aquello por lo que viajó no vale nada. Lo que vale es 23
esto otro: esforzarse en hacer desaparecer de la propia vida
los padecimientos y las lamentaciones, y los «¡ay de mí!» y
los «¡qué desdichado soy!» y la desdicha y el infortunio, y 24
comprender qué es la muerte[23], qué es el destierro, qué es la
cárcel, qué es la cicuta, para que en la prisión pueda decir:
«Querido Critón: si así les agrada a los dioses, que así
sea»[24]. Y no aquello de «¡Pobre de mí, un anciano! ¡Para
esto llegué a peinar canas!»[25] ¿Que quién habla así? ¿Os pa- 25
rece que voy a mencionar a alguien desconocido y humilde?
¿No habla así Príamo? ¿No habla así Edipo? ¡Cuántos reyes
hablan así! ¿Qué otra cosa son las tragedias sino los padeci- 26
mientos, contados en verso, de hombres que admiraban lo

[22] Tanto para la filosofía como para la retórica o las ciencias los mejores maestros seguían siendo griegos, y el griego seguía siendo conocimiento indispensable para poder ser llamado culto. De ahí la necesidad de los «viajes de estudios» que emprendían la mayor parte de los jóvenes romanos como parte de su educación.

[23] Se refiere, como puede comprobarse más adelante, a la muerte de Sócrates.

[24] PLATÓN, *Critón* 43d. Citado también más adelante en I 29, 19.

[25] Verso trágico de procedencia desconocida.

27 exterior? Y si hiciera falta estar engañado para aprender que lo exterior e independiente del albedrío no nos concierne, yo bien quisiera ese engaño, con el que podría vivir sereno e imperturbable; vosotros, ya veréis qué queréis.

28 Entonces, ¿qué nos ofrece Crisipo?

Dice: «Para que te des cuenta de que no es mentira
29 aquello de lo que nace la serenidad y por lo que alcanzas la impasibilidad, coge mis libros y comprenderás hasta qué punto es consecuente y acorde con la naturaleza lo que me
30 hace impasible». ¡Qué gran suerte! ¡Qué gran bienhechor el que nos muestra el camino! Todos los hombres han hecho sacrificios y han dedicado altares a Triptólemo[26] por ha-
31 bernos dado el alimento diario, pero al que descubrió y sacó a la luz la verdad y nos la trajo a todos los hombres, y no la verdad sobre el vivir, sino la verdad sobre el vivir honestamente[27], ¿quién de vosotros le consagró un altar por ello, o le dedicó un templo o una estatua, o quién adora por
32 ello a la divinidad? Por habernos dado la viña o el grano le hacemos sacrificios; y por haber ofrecido a la mente humana un fruto tal que gracias a él nos iba a revelar la verdad sobre la felicidad, ¿no hemos de dar gracias a la divinidad?

---

[26] Triptólemo, héroe central de los misterios de Eleusis, recibió de Deméter el trigo y enseñó a los hombres la agricultura y era considerado, por tanto, uno de los grandes benefactores mitológicos de la humanidad. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (= *Historia de la educación en la Antigüedad*, 3.ª ed., Buenos Aires, 1976, pág. 252), señala que en este período «la filosofía implica claramente un ideal de vida en oposición a la cultura común, y supone una vocación profunda, casi diría una "conversión"». En esa línea, Epicteto propone a Crisipo como nuevo modelo heroico en relación con nuevos planteamientos morales.

[27] PLAT., *Crit.* 48b.

V

CONTRA LOS ACADÉMICOS

Si alguien —dice— se resiste a lo que es más que evi- 1
dente, ante él no es fácil hallar un razonamiento por medio
del cual se le haga cambiar de opinión. Y eso no se debe ni 2
a la capacidad de aquél ni a la debilidad del maestro, sino
que una vez que sigue obstinado tras haber sido arrinco-
nado[28], ¿cómo va uno a seguir entendiéndose con él por me-
dio de razonamientos?

Hay dos clases de obstinación: la obstinación intelectual 3
y la obstinación moral, cuando alguien persiste en no admi-
tir lo evidente y en no ceder en los puntos en disputa. Mu- 4
chos de nosotros tememos la necrosis corporal y nos las
apañaríamos de cualquier manera para no ir a parar a tal si-
tuación, pero la necrosis del alma no nos importa nada. Y, 5
¡por Zeus!, en cuanto a la misma alma, si alguien estuviese
en un estado tal que no fuera capaz de seguir ni comprender
nada, pensaríamos de él que también está mal. Pero si son el
sentido moral y el sentido del respeto lo necrosado, a eso
incluso lo llamamos fortaleza.

—¿Tienes la certidumbre de estar despierto? 6

[28] Los académicos admitían sólo la probabilidad del conocimiento, no su certeza, y centraban sus doctrinas epistemológicas en el principio de *epochḗ* o suspensión del juicio, lo cual, efectivamente, debía hacer de ellos adversarios muy correosos en las disputas, toda vez que ni siquiera admitían la evidencia de los sentidos. Cf. I 27, 15, y II 20, 4.

—No —responde—, no más que cuando en sueños me imagino que estoy despierto.

—Entonces, ¿no hay ninguna diferencia entre esta representación y aquélla?

—Ninguna.

7 ¿Y voy a seguir hablando con él? ¿Y qué fuego o qué hierro le aplicaré para que se dé cuenta de que está necro-
8 sado? ¡Es dándose cuenta y finge que no! Es aún peor que un cadáver. Éste no ve la contradicción: mal está. Pero el otro, viéndola, no se mueve ni saca provecho: está aún peor.
9 Tiene mutilados el sentido del respeto y el sentido moral, y la facultad de razonar no la tiene mutilada, pero la tiene em-
10 brutecida. ¿Y a eso voy yo a llamarlo fortaleza? De ninguna manera, a menos que haya que llamárselo también a esa actitud de los libertinos por la cual hacen y dicen en público todo lo que se les ocurre.

VI

SOBRE LA PROVIDENCIA

1 Es fácil alabar a la providencia por cada cosa de las que suceden en el mundo si uno posee estas dos cosas: la capacidad de comprender cada suceso y la del agradecimiento.
2 Si no, uno no verá la utilidad de los sucesos, y el otro no lo agradecerá aunque lo vea.

3 Si la divinidad hubiese creado los colores pero no hubiese creado la facultad de verlos, ¿de qué serviría? De nada
4 en absoluto. Y al revés, si hubiese creado esa facultad pero no hubiese creado seres que cayeran dentro del terreno de la facultad visual, también en ese caso, ¿de qué serviría? De

nada en absoluto. Y si hubiera creado ambas cosas pero no 5
hubiera creado la luz, ¿qué? Tampoco así serviría de nada. 6
Entonces, ¿quién adaptó aquello a esto y esto a aquello?
¿Quién adaptó la espada a la funda y la funda a la espada?
¿Nadie? Solemos demostrar por la propia disposición de las 7
obras producidas que son, sin duda, obra de un artesano y
que no están hechas al azar. Y entonces, ¿cada una de esas 8
cosas evidencia al artesano, y lo visible y la vista y la luz no
lo evidencian? El macho y la hembra y el ansia de cada uno 9
de ellos por la mutua unión y la capacidad de usar las partes
previstas para ello, ¿tampoco eso evidencia al artesano? Pe-
ro dejemos esto así. Y una disposición determinada del pen- 10
samiento, según la cual, al estar en el terreno de las cosas
sensibles, no sólo somos marcados por ellas, sino que tam-
bién elegimos, sustraemos, añadimos y hacemos ciertas
combinaciones con las mismas, por Zeus, y vamos de unas a
otras que les son próximas, ¿tampoco es esto bastante para
mover a algunos y disuadirles de dar de lado al artífice? O 11
que nos expliquen qué es lo que crea cada una de estas co-
sas o cómo es posible que algo tan admirable y lleno de arte
se produzca al azar y espontáneamente.

Entonces, ¿qué? ¿Sólo en nosotros se producen esas co- 12
sas? Muchas sólo en nosotros, aquellas que necesitaba espe-
cialmente el animal racional; pero hallarás que otras muchas
las tenemos en común con los animales. ¿Es que también 13
ellos comprenden lo que sucede? De ninguna manera: una
cosa es el uso y otra la comprensión. La divinidad necesita-
ba que ellos usasen de las representaciones y que nosotros
comprendiéramos ese uso. Por eso a ellos les basta con co- 14
mer y beber y descansar y reproducirse y todo cuanto lleva
a cabo cada uno; pero a nosotros, a quienes ha sido dada la 15
facultad de comprensión, ya no nos basta con eso, sino que,

si no obramos del modo apropiado y ordenadamente y siguiendo cada uno su propia naturaleza y disposición, tam-
16 poco llegaremos a alcanzar cada uno nuestro objetivo. Porque aquellos cuyas disposiciones son distintas, también han
17 de tener distintas tareas y finalidades. Aquel cuya disposición es sólo la de usar, basta con que use de la manera que sea. Pero quien tiene una disposición capaz de comprender el uso, si no añade a ello el «de modo adecuado», nunca alcanzará su objetivo. Entonces, ¿qué? Cada uno tiene una
18 disposición: uno, la de ser comido; otro, la de ayudar en las tareas del campo; otro, la de producir queso; otro, otra utilidad semejante. Para eso, ¿qué utilidad tiene comprender las
19 representaciones y ser capaz de discernirlas? Al hombre, por el contrario, lo ha traído aquí en calidad de espectador suyo y de su obra, y no sólo como espectador, sino también
20 como intérprete. Por eso es una vergüenza para el hombre empezar y acabar donde los animales; mejor empezar ahí,
21 pero acabar en donde acaba nuestra naturaleza. Y ésta acaba en la contemplación y la comprensión y la conducta acorde
22 con la naturaleza. Fijaos, pues, no sea que os muráis sin haber visto esto.

23 ¡Sí que viajáis hasta Olimpia para ver la obra de Fidias[29], y cada uno de vosotros considera una desdicha morir
24 sin haberla visto! Y a donde ni siquiera hay que viajar, sino que ya estáis allí y tenéis ante vosotros las obras, ¿no de-
25 seáis contemplarlas y comprenderlas? ¿No os daréis cuenta ni de quiénes sois, ni de para qué habéis nacido, ni de cuál es el fin para el que recibisteis la vista?

---

[29] Se refiere a la famosa estatua en oro y marfil que representaba a Zeus.

—¡Pero en la vida suceden cosas desagradables y difíci- 26
les!

—¿Y en Olimpia no suceden? ¿No se pasa calor? ¿No
se aguantan apreturas? ¿No se lava uno con incomodidades?
¿No se empapa uno cuando llueve? ¿No se pasa por el tu-
multo y el griterío y las otras molestias? Yo más bien creo 27
que soportáis y aceptáis todo eso contraponiendo a ello el
valor del espectáculo. Ea, ¿no habéis recibido fuerzas con 28
las que soportar todo lo que suceda? ¿No habéis recibido la
grandeza de ánimo? ¿No habéis recibido el valor? ¿No ha- 29
béis recibido la firmeza? Entonces, si tengo grandeza de
ánimo, ¿qué me importa lo que pueda suceder? ¿Qué me
hará perder la compostura, o qué me turbará, o qué me pa-
recerá doloroso? ¿Es que no voy a utilizar mi capacidad
para lo que la recibí, sino que voy a padecer y angustiarme
por lo que suceda?

—Sí, pero tengo mocos. 30

¿Y para qué tienes manos, esclavo? ¿No será para lim-
piarte?

—¿Así que es razonable que existan mocos en el mun- 31
do?

¿Y no sería mucho mejor que te limpiaras en lugar de 32
andar quejándote? ¿Qué piensas que habría sido de Heracles
si no hubiesen existido el león y la hidra y la cierva y el ja-
balí y unos cuantos hombres malvados y salvajes, a los que
aquél expulsó y de los que limpió el mundo? ¿Qué habría 33
hecho si no hubiese existido nada de eso? ¿No es verdad
que se habría dedicado a dormir, bien arropado? Así que, lo
primero, no habría llegado a ser Heracles, toda la vida ador-
milado en tal molicie y tranquilidad; y además, aunque
hubiera existido, ¿para qué habría servido? ¿Qué utilidad 34
hubieran tenido sus brazos y el resto de su fuerza y su fir-

meza y su nobleza, si no le hubiesen movido y hecho actuar
35 tales circunstancias y situaciones? Y entonces, ¿qué? ¿Hu-
biera él debido componérselas y buscar algún medio de
traer a su propia tierra un león, un jabalí y una hidra? Eso
36 habrían sido chiquilladas y locuras, pero una vez que exis-
tían y habían sido descubiertos, fueron útiles para señalar y
hacer actuar a Heracles.

37 ¡Ea, pues! Date cuenta tú también y fíjate en las faculta-
des que tienes y, al verlas, exclama: «Envía, Zeus, la circun-
stancia que quieras, pues tengo los recursos que tú me diste
y los medios para señalarme por medio de los acontecimien-
38 tos». Pues no, sino que seguís sentados, temiendo no sea
que ocurran ciertas cosas, y lamentándoos y gimiendo y an-
gustiándoos porque ocurren otras. Y después, os quejáis de
39 los dioses. ¿Qué otra cosa puede seguirse de una tal bajeza
40 sino la impiedad? Y sin embargo, la divinidad no sólo nos
concedió esas capacidades con las que podemos soportar
todo lo que suceda sin vernos envilecidos o arruinados por
ello, sino que además, como correspondía a un rey bueno y
a un verdadero padre, nos las concedió incoercibles, libres
de impedimentos, inesclavizables, las hizo absolutamente
dependientes de nosotros, sin siquiera reservarse a sí mismo
ninguna fuerza capaz de obstaculizarlas o ponerles impedi-
41 mentos. ¿Y aun poseyendo estos dones libres y vuestros no
os servís de ellos ni os dais cuenta de lo que habéis recibido
42 ni de manos de quién, sino que seguís sentados padeciendo
y angustiándoos, unos, ciegos para con el propio dador y sin
reconocer al benefactor; otros, arrastrados por la bajeza a
43 los reproches y las quejas contra la divinidad. Así y todo, yo
te mostraré que dispones de medios y recursos para la gran-
deza de ánimo y el valor, pero para hacer reproches y re-
clamaciones, ¡muéstrame tú qué medios tienes!

VII

SOBRE EL USO DE LOS RAZONAMIENTOS EQUÍVOCOS, HIPOTÉTICOS Y SIMILARES

A muchos les pasa desapercibido que el objetivo de los 1
razonamientos equívocos, los hipotéticos, los que proceden
por medio de preguntas[30] y, sencillamente, de todos los
similares está en relación con el deber[31]. Buscamos cómo el 2
hombre de bien podría hallar en cualquier materia el camino
y el modo de vida apropiados a ella. Así que, o que digan 3
que el estudioso no se avendrá a las preguntas y respuestas,
o que, si se aviene, se despreocupará de conducirse al azar y
de cualquier manera en las preguntas y respuestas; y que los 4
que no acepten ni lo uno ni lo otro, han de reconocer que
hay que hacer un examen de los temas sobre los que princi-
palmente se mueven las preguntas y respuestas.

¿Qué se requiere en un razonamiento? Establecer lo ver- 5
dadero, suprimir lo falso, dejar en suspenso lo incierto.
¿Basta entonces con aprender esto sólo? 6

—Basta con eso —dice uno—.

---

[30] Los razonamientos equívocos son aquéllos en cuyas premisas aparecen términos polisémicos; hipotéticos, los que contienen suposiciones o condiciones; los que proceden por medio de preguntas y respuestas son aquellos en los que a partir de una o varias preguntas hábilmente planteadas se llega a conclusiones inesperadas.

[31] Aquí, como en otros lugares del texto (p. ej., I 17, 16), se hace hincapié en el valor metodológico de la Lógica, necesaria (cf. I 17, 6-8), que no debe ser un juego ni un pretexto para el lucimiento personal en sociedad (cf. I 8, 4 y 9), pero tampoco un fin en sí misma.

—Entonces, ¿también le basta al que no quiere confun-
dirse en el uso de la moneda con oír decir aquello de «por
qué aceptas las dracmas legítimas y rechazas las falsas»?
7 No basta. ¿Qué hay que añadir? ¿Qué otra cosa sino la capa-
cidad de poner a prueba y distinguir las dracmas legítimas
8 de las falsas? Entonces, ¿en el caso del razonamiento tam-
poco basta lo dicho, sino que es necesario llegar a ser capaz
de poner a prueba y distinguir lo verdadero de lo falso y de
lo incierto? Es necesario.

9 —Además de esto, ¿qué se exige en el razonamiento?
Que aceptes lo que se sigue de lo que tú hayas propuesto
10 correctamente. Venga, ¿también ahí basta con saber eso?
No basta, sino que además es necesario saber cómo una
cosa se sigue de otras y que, algunas veces, una conse-
cuencia lo es de una premisa y, otras veces, de muchas a la
11 vez. ¿Y no será también necesario que añada esto el que
quiera desenvolverse inteligentemente en el razonamiento y
demostrar él mismo cada uno de los puntos propuestos y
poder seguir a los que los demuestran y no ser engañado por
los que usan sofismas como si estuvieran presentando prue-
12 bas? Como consecuencia de ello, nos ha llegado y nos ha
parecido necesario el estudio y la práctica de los razo-
namientos deductivos y de las figuras lógicas.

13 Pero hay veces que planteamos correctamente las premi-
14 sas y de ellas se deduce tal cosa. No por ser falso deja de
15 deducirse. ¿Qué debo hacer entonces? ¿Aceptar la falsedad?
¿Cómo va a ser posible? ¿O decir: «No admití correcta-
mente las premisas»? Desde luego, eso tampoco está permi-
16 tido. O que: «De acuerdo con lo admitido, no es así». Pero
eso tampoco está permitido. ¿Qué hacer en esos casos? ¿No
será que igual que no basta para estar aún en deuda haber
pedido prestado, sino que se requiere también seguir uno

con el préstamo y no haberlo saldado, de la misma manera,
para admitir la consecuencia tampoco basta haber admitido
las premisas, sino que es necesario seguir admitiéndolas? Y, 17
ciertamente, si las premisas permanecen al final tal cual fue-
ron admitidas, es de toda necesidad que sigamos admitién-
dolas y aceptar su consecuencia *** [32]. Porque para nosotros 19
y según nuestra opinión, ya no se deduce esa consecuencia
desde el momento en que hemos dejado de admitir las pre-
misas. Esas cosas son las que hay que examinar en las 20
premisas, y esos cambios y equivocidad que, al sufrir las
premisas esas mutaciones en la propia pregunta o en la res-
puesta o en la conclusión o en alguna otra cosa, son causa
de que se alteren los insensatos que no ven la consecuencia.
¿Para qué? Para que en ese terreno no nos comportemos in- 21
convenientemente, ni al azar, ni de modo confuso.

Y lo mismo en el caso de las suposiciones y de los razo- 22
namientos hipotéticos. En efecto, hay veces que es necesa-
rio reclamar una suposición como medio de acceso al ra-
zonamiento siguiente. ¿Ha de ser admitida toda hipótesis 23
propuesta o no? Y si no, ¿cuáles? ¿Hay que mantenerla una 24
vez aceptada hasta el final de la investigación o en algunos
casos puede uno rechazarla? ¿Hay que aceptar las conse-
cuencias y no aceptar lo contradictorio? Sí.

Pero si alguien dice: «Si aceptas una hipótesis de lo 25
posible, te llevaré a lo imposible», ¿dejará de admitir su
compañía el hombre sensato y rehuirá la investigación y la
discusión? ¿Y qué otro, aparte de él, es capaz de servirse del 26
razonamiento y es hábil en las preguntas y en las respuestas

---

[32] Texto mutilado. UPTON sugiere que se colme la laguna –que constituye el párrafo 18– de este modo: «pues si no permanecen tal cual se aceptaron, es también de toda necesidad que dejemos de aceptarlas y que admitamos la inconsecuencia con las premisas».

y, por Zeus, es imposible de convencer con engaños y so-
27 fismas? ¿Así que aceptará su compañía, pero no rechazará
conducirse en el razonamiento al azar y de cualquier mane-
ra? Pero, entonces, ¿cómo va a seguir teniendo la categoría
28 que le atribuimos? ¿Acaso sin tal ejercicio y preparación
sería capaz de guardarse de lo que se deduzca en el debate?
29 Que lo demuestren y sobran todas estas especulaciones:
eran absurdas e incoherentes con la idea previa que tenía-
mos del estudioso.

30 ¿Por qué entonces seguimos siendo perezosos, despreo-
cupados e indolentes y seguimos buscando pretextos para
no esforzarnos ni dedicar nuestras vigilias a cultivar nuestra
propia razón?

31 —Si me equivoco en eso, ¡no será como haber matado a
mi padre!

—¡Esclavo! ¿Qué pintaba aquí tu padre, para que lo ha-
yas matado? ¿Qué hiciste? Cometiste el único error que po-
32 días cometer en este terreno. Eso mismo le dije yo a Rufo[33]
cuando me reprochaba no haber descubierto una omisión en
cierto silogismo. «No es como si hubiera incendiado el
Capitolio» —dije yo—; y él me respondió: «¡Esclavo!, en
33 esto la omisión era el Capitolio». ¿O los únicos errores son
incendiar el Capitolio y matar uno a su padre? Y servirse de
las propias representaciones al azar y en vano y de cualquier
manera y no captar el razonamiento ni la demostración ni el
sofisma y, en pocas palabras, no ver en la pregunta y en la
respuesta lo que está de acuerdo con la propia posición y lo
que no, ¿nada de eso es un error?

---

[33] Se refiere a Musonio Rufo.

VIII

QUE LAS CAPACIDADES DIALÉCTICAS NO CARECEN DE RIESGOS PARA LOS NO INSTRUIDOS

En los razonamientos es posible cambiar los epiquere- 1
mas[34] y los entimemas[35] de tantas maneras cuantas hay de
intercambiar los términos equivalentes entre sí.
Toma esta figura como ejemplo: Si pediste prestado 2
y no devolviste, me debes el dinero; no[36] pediste prestado y
no devolviste, no me debes el dinero. Y a nadie conviene 3
más que al filósofo hacer esto hábilmente. Pues si el enti-
mema es un silogismo imperfecto, es evidente que quien se
ha ejercitado en el silogismo perfecto sería no menos apto
también en el silogismo imperfecto.
¿Por qué entonces no nos ejercitamos nosotros mismos 4
y unos con otros en este aspecto[37]? Porque ahora, aun sin 5
ejercitarnos en ello y sin distraernos, al menos yo, del es-
tudio de la moral, con todo, no avanzamos en absoluto en la
bondad y la honradez. ¿Qué cabría, pues, esperar si además 6

---

[34] En la lógica de Aristóteles «silogismo dialéctico», por oposición al silogismo demostrativo *(philosóphēma)*, al silogismo erístico *(sóphisma)* y al silogismo dialéctico por contradicción *(apórēma)*; *Tópicos* 162a16.

[35] En la lógica de Aristóteles *(Retórica* 1355a6-7) es definido como una demostración retórica, es decir, expresada literariamente y no en el modo formal del silogismo. Más adelante (párr. 3) es llamado «silogismo incompleto».

[36] La negación se refiere a los dos predicados que siguen, y no sólo al primero.

[37] Se refiere al perfeccionamiento de las capacidades dialécticas.

asumiéramos esta ocupación? Y, sobre todo, que esta ocu-
pación no sólo sería algo añadido que nos apartaría de lo
más necesario, sino que además sería ocasión, y no peque-
7 ña, de presunción y vanidad. Pues la capacidad de argumen-
tar y de persuadir es grande, y especialmente si se ejercita
abundantemente y se le añade también cierta elegancia de
8 lenguaje. Porque, además, en general, toda capacidad pre-
sente en los no instruidos y en los débiles conlleva cierto
riesgo de que se envanezcan y se llenen de orgullo por ella.
9 ¿Por qué medio se podría aún persuadir al joven que se dis-
tingue en estas materias de que no es él el que debe estar al
10 servicio de ellas, sino ellas al servicio de él? ¿No ocurrirá
más bien que, envanecido e hinchado, se nos pasee despre-
ciando todas estas razones sin admitir que nadie se le acer-
que y le recuerde lo que ha abandonado y dónde ha ido a
parar?

11 —Entonces, ¿qué? ¿No era Platón filósofo?

—¿Y no era médico Hipócrates? Y ya ves cómo se ex-
12 presa Hipócrates. ¿Y verdad que Hipócrates no se expresa
así por ser médico? Entonces, ¿por qué mezclas cosas que
13 concurren en los mismos hombres por azar? Si Platón era
guapo y fuerte, ¿tenía también yo que sentarme a hacer es-
fuerzos por ser guapo o por ser fuerte, como si esto fuera
necesario para la filosofía, porque cierto filósofo era al
14 mismo tiempo guapo y filósofo? ¿No quieres darte cuenta y
juzgar de acuerdo con qué criterios los hombres llegan a fi-
lósofos y qué cosas existen en ellos por azar? ¡Vamos! Si yo
fuera filósofo, ¿tendríais vosotros que ser cojos también?
15 Entonces, ¿qué? ¿Suprimo esas capacidades? ¡Desde luego
16 que no! Ni tampoco la de la vista. Sin embargo, si me pre-
guntas cuál es el bien del hombre, no puedo decirte sino que
cierto albedrío.

IX

DE CÓMO LLEGARÍA UNO A LAS CONSECUENCIAS DE NUESTRO PARENTESCO CON LA DIVINIDAD

Si es cierto lo que dicen los filósofos sobre el parentesco 1
entre la divinidad y los hombres, ¿qué otra cosa les queda a los hombres sino lo que decía Sócrates: al que pregunta «¿de dónde eres?», no responderle nunca «ateniense» o «corintio», sino «ciudadano del mundo»?

¿Por qué dices que eres ateniense y no que eres sólo de 2
aquella esquina a la que tu pobre cuerpecito fue arrojado al nacer? ¿O no es evidente que te llamas a ti mismo ateniense
o corintio por el sitio más importante y que engloba no sólo 3
aquella precisa esquina, sino también toda tu casa y, en pocas palabras, por el lugar del que procede el linaje de tus
antepasados? Ahora bien, quien haya captado la adminis- 4
tración del mundo y haya comprendido que «lo principal y lo más importante y lo que contiene todo lo demás es ese conglomerado que procede de los hombres y de la divinidad —de ella vino a parar la simiente no sólo a mi padre y no sólo a mi abuelo, sino también a todo lo engendrado y naci-
do sobre la tierra, y especialmente a los seres racionales, 5
porque sólo ellos por naturaleza participan de la relación
con la divinidad ligados a ella por la razón—»[38], ¿por qué 6
no va a decir que es ciudadano del mundo? ¿Por qué no que
es hijo de la divinidad? ¿Por qué va a temer lo que sucede 7

[38] Podría ser una cita de Posidonio, pero ha sido atribuida también a diversos filósofos estoicos y, sobre todo, a Crisipo.

entre los hombres? El parentesco con el César o con algún otro de los grandes poderosos de Roma es suficiente para proporcionarnos una vida en seguridad, libres de desprecios y sin temer nada en absoluto; ¿y el tener al dios por hacedor, padre y protector no nos librará de tristezas y temores?

8 —¿Y de qué voy a comer, si no tengo nada? —dice uno—.

—¿Cómo lo hacen los esclavos y los fugitivos? ¿Con qué cuentan al abandonar a sus dueños? ¿Con campos, o
9 con servidores o con vajillas de plata? Con nada, sino consigo mismos. Y sin embargo, no les falta el alimento. ¿Hará falta que nuestro filósofo emprenda su viaje confiando y apoyándose en otros y que no se ocupe de sí mismo y que sea inferior y más cobarde que las bestias irracionales, que se bastan cada una a sí misma y no les falta ni el alimento ni la morada ni medios de vida adecuados y conformes a su naturaleza?

10 Yo creo que sería necesario que este anciano[39] se sentara aquí no a buscar un medio para que dejéis de envileceros, ni para que dejéis de andar en pensamientos viles e
11 innobles sobre vosotros mismos[40], sino el medio para que no haya algunos jóvenes como esos que, sabiendo su parentesco con los dioses y que estamos sujetos por ciertas ataduras (el cuerpo y sus posesiones y cuanto por causa suya nos es necesario para nuestra organización y modo de vida), quieran rechazarlo como cosa pesada, inútil y molesta y volver con sus parientes[41].

---

[39] Se refiere a sí mismo.

[40] Olvidando el parentesco del hombre con la divinidad.

[41] De acuerdo con el pasaje, Epicteto considera que más importante aún que su tarea como transmisor del pensamiento estoico es la de apartar a sus pupilos del suicidio, racionalmente admisible en determinadas cir-

Ésta sería la lucha que debería emprender vuestro maes- 12
tro y educador si es que lo hubiera. Y vosotros habríais de venir diciendo: «Epicteto, ya no soportamos estar atados a este mísero cuerpo y alimentarlo y darle de beber y hacerlo descansar y limpiarlo y andar a vueltas con él por unas
cosas y otras. ¿Verdad que esas cosas son indiferentes y que 13
no tienen que ver con nosotros y que la muerte no es un mal?
¿Verdad que somos parientes de la divinidad y que pro- 14
cedemos de ella? Déjanos que vayamos al sitio del que vinimos y que nos veamos de una vez libres de estas ligaduras
que nos atan y nos abruman. ¡Aquí piratas y ladrones y 15
tribunales y los que llaman tiranos creyendo tener algún poder sobre nosotros por el desdichado cuerpo y sus posesiones! ¡Deja que les demostremos que no tienen ningún poder!»

Y entonces yo respondería: «Hombres, esperad a la divi- 16
nidad. Cuando ella os dé la señal y os libere de este servicio[42], entonces id hacia ella en libertad; pero, de momento,
soportad vivir en este lugar al que os destinó. Pues el 17
tiempo de esta morada es breve y cómodo para quien tiene esa disposición de ánimo. ¿Qué tirano o qué ladrón o qué tribunales son de temer para quienes en nada valoran el cuerpo y sus posesiones? ¡Quedaos, no os vayáis sin razón!»

Tal debería ser la actitud del maestro para con los jóve- 18
nes bien dotados. Pero, ¿qué sucede en realidad? El maestro 19

---

cunstancias, según los postulados de la escuela, y defendido por algunos de sus miembros y por la escuela cínica.

[42] La señal sería la de retirada (cf. I 16, 21, y I 29, 29). Compara la obediencia que el hombre debe a la divinidad con la de los soldados a su general (cf. PLAT., *Fedro* 62b).

es un cadáver y cadáveres sois vosotros. Cuando hoy os ha-
béis hartado, os quedáis sentados llorando por qué comeréis
20 mañana. ¡Esclavo! Si tienes, tendrás, y si no tienes, vete: la
puerta está abierta[43]. ¿Por qué te lamentas? Qué lugar hay
aún para las lágrimas? ¿Qué pretexto aún para la adulación?
¿Por qué ha de envidiar uno a otro? ¿Por qué habrá que
admirar a los que tienen grandes posesiones o a los que es-
tán en el poder y más si son fuertes y dados a la cólera?
21 ¿Qué van a hacernos? No nos preocuparemos de lo que
pueden hacer: lo que nos importa, no lo pueden. ¿Quién po-
drá aún mandar sobre quien tiene esa disposición?

22 ¿Cuál era la actitud de Sócrates frente a esto? ¿Qué otra
sino la que correspondía al que estaba convencido de su pa-
23 rentesco con la divinidad? Decía: «Si me dijerais ahora: 'Te
dejamos libre con esta condición: que nunca vuelvas a
mantener las conversaciones que hasta ahora mantuviste, ni
24 molestes a nuestros jóvenes ni a nuestros ancianos', respon-
do que sois ridículos quienes consideráis que, si vuestro ge-
neral me hubiera destinado a cierto puesto, sería necesario
que yo lo vigilara y lo guardara y prefiriera diez mil veces
la muerte antes que abandonarlo, y que, en cambio, si la
divinidad nos ha destinado a cierto lugar y género de vida,
25 hemos de abandonarlos»[44]. ¡Eso es un hombre verdadera-
26 mente emparentado con los dioses! Pero nosotros somos co-
mo vientres, como entrañas, como genitales; ésa es la opi-
nión que tenemos de nosotros mismos, puesto que sentimos
miedos y ansias. Alabamos a los que pueden favorecernos
en esas cosas y a ésos mismos tememos.

---

[43] Como ya había señalado más arriba, el suicidio, esa «puerta abierta», existe siempre, pero lo más razonable es esperar a que Zeus dé la señal (I 29, 29 y ss.; II 15, 5; III 24, 101; 26, 29, etc.).

[44] Paráfrasis muy libre de PLAT., *Apología* 29c y 28e.

Uno me pidió que escribiera en favor suyo a Roma, por- 27
que, en opinión del vulgo, había sido muy desdichado, y ha-
biendo sido antes ilustre y rico, lo había perdido todo des-
pués y vivía aquí[45]. Y yo escribí en favor suyo en términos 28
humildes. Y él, tras leer la carta, me la devolvió y dijo: «Yo
quería que me ayudaras, no que me compadecieras. No me
ha sucedido ninguna desgracia». Así también Rufo solía 29
decir para ponerme a prueba: «Te pasará esto y lo otro a
manos de tu dueño»[46]. Y yo le respondía: «Cosas huma- 30
nas». «¿Pero qué le voy a pedir a él si de ti puedo recibir lo
mismo?»[47] —decía. Porque, en realidad, es de inútiles y 31
vanos aceptar de otro lo que uno tiene por sí mismo. Pu- 32
diendo tomar yo de mí mismo la magnanimidad y la noble-
za, ¿voy a aceptar de ti un campo o dinero o algún cargo?
¡Desde luego que no! Así no seré inconsciente de mis pro- 33
pias posesiones. Pero cuando alguien es cobarde o vil, ¿qué
otro remedio queda sino la necesidad de escribir cartas en
favor suyo como si de un cadáver se tratara: «Concédenos, 34
por favor, los restos de Fulano y una pinta de su sangre»?
Pues en realidad ése es un cadáver y una pinta de sangre y
nada más. Que si fuera algo más, se daría cuenta de que uno
no es desdichado por causa de otro.

---

[45] En Nicópolis, ciudad en la que Epicteto residió e impartió sus enseñanzas durante la última parte de su vida y en la que, evidentemente, transcurre la conversación.

[46] Epicteto había sido esclavo de Epafrodito en su juventud.

[47] Una vez que Epicteto manifiesta tan claramente su fortaleza interior y su desprecio de lo ajeno al albedrío, en efecto, no tiene sentido que Musonio Rufo implore del amo clemencia cuando Epicteto, el esclavo, tiene entereza sobrada.

X

A LOS QUE SE ESFUERZAN POR HACER CARRERA EN ROMA

1 Si nos esforzáramos tanto por nuestra propia tarea como los senadores de Roma por lo que les concierne, quizá tam-
2 bién nosotros consiguiéramos algo. Me acuerdo de un hombre más anciano que yo que ahora es prefecto del trigo[48] en Roma, de cuando llegó aquí de retorno del exilio, y de lo que me dijo, maldiciendo de su vida anterior y prometiendo para lo porvenir que después que se embarcara no se esforzaría más que por pasar el resto de su vida en paz y tranquilidad: «Porque, ¿cuánto me queda todavía?»

3 Y yo le dije: «No lo harás, sino que con sólo oler Roma te olvidarás de todo esto». Y que si le fuera dado algún medio de acceder a la corte, allí se precipitaría agradeciéndolo y bendiciendo a la divinidad.

4 —Epicteto —dijo—, si ves que pongo un solo pie en la corte, da por apostado lo que quieras.

5 ¿Y qué hizo? Antes de llegar a Roma le salió al encuentro una carta del César, y él, al recibirla, se olvidó de todo aquello y a partir de entonces viene amontonando negocios
6 uno tras otro. Me hubiera gustado que estuviera presente

[48] Cargo que aparece en la época de Augusto y cuyo cometido era regular el precio y organizar la distribución del trigo. Esta magistratura llegó a ser de las más importantes del orden ecuestre. En cuanto a la posibilidad de identificación del personaje, véase MILLAR, art. cit., págs. 145-146.

ahora para recordarle las palabras que pronunció al pasar
por aquí y decirle: «¡Cuánto mejor profeta que tú soy!»
¿Y qué? ¿Digo yo que el ser vivo ha de estar en la in- 7
actividad? ¡Desde luego que no! ¿Pero por qué no somos
nosotros activos? Y yo el primero, cuando se hace de día re- 8
paso un poco la lección que he de explicar[49]. Y al punto me
digo: «¿Y a mí qué me importa cómo lo explica Fulano? Lo 9
primero, dormir». ¿Que en qué se parecen sus asuntos a los
nuestros? Si os fijáis bien en qué hacen os daréis cuenta.
¿Qué hacen durante todo el día sino votar, discutir, delibe-
rar sobre un poco de trigo, un poco de tierra o sobre otras
cuestiones de la misma ralea? ¿Es lo mismo leer al recibir 10
un escrito de alguien: «Te ruego que me permitas expor-
tar un poco de trigo» que «Te ruego que examines cuál
es, según Crisipo, la administración del mundo y cuál es el
puesto que en él tiene el ser racional; examina también
quién eres tú y en qué consisten tu bien y tu mal»? ¿Es lo 11
mismo esto que aquello? ¿Son cosas que requieran la misma
atención? ¿Es igual de bochornoso despreocuparse de lo
uno que de lo otro?
Entonces, ¿qué? ¿Somos nosotros los únicos despreocu- 12
pados y holgazanes? No, sino que lo sois mucho más vos-
otros, los jóvenes. Pero también a nosotros, los viejos, cuan- 13
do vemos a los jóvenes jugueteando, nos entran ganas de

---

[49] El pasaje recibe diversas traducciones debido a que el sentido preciso de *epanagnônai* nos es desconocido. Unos traductores se inclinan por interpretar que Epicteto toma como su primera ocupación leer y preparar la explicación y comentario del texto objeto de la clase de ese día; otros, que Epicteto intenta recordar a quién de sus alumnos le corresponde presentar en clase su explicación y comentario de un texto propuesto previamente.

juguetear. Pero si os viera despiertos e interesados, me entrarían muchas más ganas de interesarme con vosotros.

XI

SOBRE EL CARIÑO FAMILIAR

1 Se acercó a él un personaje con un cargo público y Epicteto, tras informarse sobre algunos detalles, le preguntó
2 si tenía mujer e hijos. Al contestar el otro que sí, le siguió preguntando: «¿Qué tal te va en eso?»

—Mal —dijo—.

3 Y él: «¿Cómo es eso? Los hombres no se casan y tienen hijos para ser desdichados, sino más bien para ser felices».

4 —Pero yo —dijo— tengo tan mala suerte con mis hijos que, cuando hace poco estaba enferma mi hijita y parecía estar grave, no soporté ni siquiera presenciar su enfermedad, sino que me marché hasta que alguien me trajo recado de que estaba bien.

5 —¡Pero, bueno! ¿A ti te parece que eso es obrar correctamente?

—De acuerdo con la naturaleza —dijo—.

—Pues convénceme tú —dijo— de que es conforme a la naturaleza y yo te convenceré de que todo lo que sucede conforme a la naturaleza está bien.

6 —Pues eso nos pasa a todos o a la mayoría de los padres —dijo—.

Y yo tampoco digo lo contrario —respondió—, que no
7 suceda, pero lo que está en discusión es si está bien. Porque si es por eso, hemos de decir que también los abscesos exis-

ten para bien del cuerpo, ya que existen y, en pocas pala-
bras, que el equivocarse es conforme a la naturaleza, ya que
casi todos, o al menos la mayoría, nos equivocamos.
Muéstrame tú por qué es conforme a la naturaleza. 8

—No puedo —dijo—; mejor muéstrame tú por qué no
es conforme a la naturaleza ni está bien.

Y él respondió: «Si investigáramos sobre lo blanco y lo 9
negro, ¿qué criterio invocaríamos para reconocerlo?»

—La vista —dijo—.

—Y sobre lo caliente y lo frío y sobre lo duro y lo blan-
do, ¿cuál?

—El tacto.

—Entonces, puesto que discutimos sobre lo que es con- 10
forme a la naturaleza y lo que está bien o no está bien, ¿qué
criterio quieres que tomemos?

—No lo sé —dijo—.

—Ciertamente, desconocer el criterio relativo a los co- 11
lores, olores o incluso los sabores no es un gran perjuicio,
pero en lo relativo a lo bueno y lo malo y a lo conforme a la
naturaleza y lo contra naturaleza ¿te parece que será poco
perjuicio el del hombre que lo desconozca?

—El mayor, desde luego.

—Venga, dime: todo lo que les parece a algunos bueno 12
y conveniente ¿se lo parece con razón? ¿Es posible que to-
das las opiniones sobre la alimentación —las de los judíos,
los sirios, los egipcios y los romanos— sean correctas?

—¿Cómo va a ser posible?

—Entonces, creo que es de toda necesidad que si son 13
correctas las opiniones de los egipcios, no lo sean las de los
demás; y que si son correctas las de los judíos, que no lo
sean las de los otros.

—¿Cómo no?

14 —Donde hay ignorancia, hay también desconocimiento y falta de educación sobre materias necesarias.

Estuvo de acuerdo.

15 —Tú, por tanto —dijo—, una vez que te des cuenta de estas cosas no te esforzarás por ninguna de las restantes ni tendrás que atener tu opinión a nada más, sino que tras haber aprendido el criterio de lo conforme a la naturaleza, sirviéndote de él juzgarás en cada caso particular.

16 Pero en la presente circunstancia puedo ayudarte para lo
17 que quieres con esto: ¿te parece que el cariño familiar es conforme a la naturaleza y bueno?

—¿Cómo no?

—Entonces, por un lado, el cariño familiar es conforme a la naturaleza y bueno y, por otro lado, lo razonable no es bueno.

—De ninguna manera.

18 —Entonces, ¿no hay ninguna contradicción entre lo razonable y el cariño familiar?

—Me parece que no.

—Si no la hay, es necesario que de dos cosas que se contradicen, si la una es conforme a la naturaleza, la otra sea contraria a la naturaleza. ¿O no?

—Así es —dijo—.

19 —Por tanto, ¿declararemos convencidos que es correcto y bueno lo que hallemos que es igualmente propio del cariño familiar y de lo razonable?

—De acuerdo —dijo—.

20 —¿Y entonces? Dejar a una hija enferma y marcharse después no creo que no estés de acuerdo en que no es razonable. Nos queda por ver si es cosa propia del cariño familiar.

—Veámoslo.

—Acaso tú, si sentías afecto hacia la niña, ¿hiciste bien marchándote y dejándola? ¿La madre no siente afecto por su hija? 21

—Claro que lo siente.

—Entonces, ¿debía dejarla también la madre o no debía dejarla? 22

—No debía.

—¿Y la nodriza? ¿La quiere?

—Sí que la quiere —dijo—.

—¿También ella debía dejarla?

—De ningún modo.

—¿Y el pedagogo? ¿No la quiere?

—Sí que la quiere.

—¿También él debía marcharse y dejarla, y que así la niña se quedara sola y sin ayuda por causa del gran afecto que le tenéis vosotros, sus padres, y los que la rodean, o que muriera en manos de quienes ni la quieren ni se preocupan? 23

—¡Claro que no!

—Entonces, lo que uno cree que es adecuado para sí mismo porque siente afecto, ¿no es injusto e irreflexivo no permitírselo a quienes igualmente sienten ese afecto? 24

—Es absurdo.

—¡Ea! ¿Si tú estuvieras enfermo querrías que tus parientes y sobre todo tus hijos y tu mujer sintiesen tanto afecto por ti que te vieras abandonado por ellos y solo? 25

—De ninguna manera.

—¿Desearías ser tan querido por los tuyos que por su exceso de afecto te vieras siempre solo y abandonado en las enfermedades, o, más bien, para eso, pedirías, si fuera posible, ser querido por tus enemigos, de modo que te abandonaran? Si es así, resulta que lo que hiciste no es en modo alguno propio del afecto. 26

27 Y entonces, ¿qué? ¿No era nada lo que te movía y te incitaba a dejar a tu hija? ¿Cómo sería posible? Esto sería como lo que movía a uno en Roma a cubrirse cuando corría un caballo que le interesaba y luego, una vez que ganaba inesperadamente, a necesitar de esponjas para recuperarse
28 del desmayo. ¿Cuál es la razón? En este momento no hace falta entrar en detalles. Basta con que nos convenzamos de esto: de si es razonable lo que dicen los filósofos, que no hemos de buscar fuera la razón de que hagamos algo o no lo hagamos, de que digamos algo o no lo digamos, de que nos
29 enardezcamos o nos reprimamos, de que rehuyamos algo o lo persigamos, sino que en todos los casos esa razón es la que precisamente ahora tenemos tú y yo, tú para venir a mí y estar ahora sentado escuchando y yo para decir esto.
30 ¿Cuál es esa razón? ¿Hay alguna otra excepto que nos pareció bien?

—Ninguna.

31 —Si nos hubiera parecido de otra manera, ¿qué otra cosa habríamos puesto en práctica sino nuestro parecer? Por tanto, ésa fue la razón del padecimiento de Aquiles, no la muerte de Patroclo —pues ningún otro padeció eso por la
32 muerte de un compañero— sino que a él le pareció. Y la de que tú entonces huyeras, lo mismo: porque te pareció. Y, al revés, si te hubieras quedado, también: porque te habría pa-
33 recido. Y ahora vas a Roma porque te parece. Y si cambias de parecer, no irás. Y, en pocas palabras, ni la muerte, ni el destierro, ni el sufrimiento ni ninguna de esas cosas son la razón de que hagamos algo o no lo hagamos, sino que lo
34 son nuestras suposiciones y opiniones. ¿Te convenzo de ello o no?

—Me convences —dijo—.

—Tal y como son nuestras razones en cada cosa, así son 35
los resultados. Por tanto, cuando hagamos algo inconve-
niente, a partir de ese día no echaremos la culpa a otra cosa
más que a la opinión por la que lo hicimos, e intentaremos
suprimir y extirpar eso más que los tumores y abscesos del
cuerpo. Así también reconoceremos que eso mismo es la ra- 36
zón de lo que hacemos correctamente. Y no echaremos la 37
culpa ni al siervo, ni al vecino, ni a la mujer ni a los hijos
como responsables de los males que nos acontezcan, con-
vencidos de que si no nos hubiera parecido de esa manera,
no habríamos obrado en consecuencia. De lo que nos parece
o no nos parece somos dueños nosotros, y no lo exterior.

—Efectivamente —dijo—.

—Así que a partir del día de hoy no investigaremos ni 38
examinaremos en qué consisten ni cómo son el campo, los
esclavos, los caballos ni los perros, sino los pareceres.

—Eso deseo —dijo—.

—Ya ves que es preciso que te hagas discípulo —ese 39
ser de quien todos hacen burla— si, en efecto, quieres prac-
ticar la observación de tus propias opiniones. Y que no es 40
cosa de una hora o un día, tú mismo lo comprendes.

XII

SOBRE LA SATISFACCIÓN

Respecto a los dioses hay algunos que dicen que no ex- 1
iste la divinidad; otros, que existe, pero que no actúa y no se
preocupa y que no existe providencia ninguna; los terceros, 2
que existe y existe la providencia, pero para las cosas im-

portantes y celestiales, y no para las terrenales; los cuartos,
los que dicen que se preocupa de las cosas terrenales y hu-
manas, pero sólo en general, y no también de cada uno en
3 particular; los quintos, entre los cuales estaban Ulises y Só-
crates, los que dicen

...y no te paso desapercibido
al moverme[50]

4 Muy en primer lugar es necesario observar respecto a
cada una de estas cosas si se dicen razonablemente o no.
5 Pues, si no existen los dioses, ¿cómo ha de ser nuestro fin
seguir a los dioses? Y si existen, pero no se preocupan de
6 nada, ¿cómo va a ser esto razonable? Y aún más: si existen
y se preocupan, si no hay ninguna comunicación entre ellos
y los hombres y —¡por Zeus!— entre ellos y yo, ¿cómo va
a ser esto razonable?

7 El hombre honesto, tras examinar esas cuestiones, sub-
ordina su parecer al del que todo lo gobierna, como los bue-
8 nos ciudadanos a la ley de la ciudad. Y el estudioso debe
venir a la escuela con este propósito: ¿cómo podría yo se-
guir en todo a los dioses y cómo podría complacer al divino
9 gobierno y cómo llegaría a ser libre? Pues es libre aquel a
quien todo le sucede según su albedrío y a quien nadie pue-
10 de poner trabas. Y entonces, ¿qué? ¿Es la libertad ausencia
de razón? ¡Desde luego que no! Pues locura y libertad no
van juntas.

11 —Pues yo quiero que me suceda todo lo que se me ocu-
rra, y tal y como se me ocurra.

[50] HOMERO, *Ilíada* X 279-80. Cf. también JEN., *Memorables* I 1, 19.

Estás loco, desvarías. ¿No sabes que la libertad es algo 12
bello y valioso? Pretender yo que de cualquier manera su-
ceda lo que de cualquier manera se me ocurra corre el
riesgo no sólo de no ser hermoso, sino incluso de ser lo más
horrible de todo. ¿Cómo hacemos en lo que concierne a las 13
letras? ¿Pretendo escribir como me apetezca el nombre de
Dión? No, sino que me enseñan a querer escribirlo como se
debe. ¿Y en la música? Igual. Y en todo aquello que rige un 14
arte o una ciencia, ¿qué? Si no, de nada valdría saber algo,
si cada uno lo amoldara a sus propias pretensiones. Enton- 15
ces, ¿sólo en lo mayor y lo más importante, la libertad, me
está permitido querer a capricho? De ningún modo, sino que
en eso consiste la educación, en aprender a querer cada una
de las cosas tal y como son. ¿Cómo son? Como las ordena
el que las ordenó. Ordenó que hubiera verano e invierno, fe- 16
cundidad y esterilidad, virtud y maldad y todas las demás
oposiciones de este tipo para armonía del conjunto y nos dio
a cada uno de nosotros un cuerpo y los miembros del cuerpo
y hacienda y compañeros.

Así pues, es preciso que vayamos a la educación tenien- 17
do presente esta ordenación, no para cambiar sus fundamen-
tos —pues ni nos está permitido ni sería mejor— sino para
que, siendo las cosas que nos rodean como son y como es su
naturaleza, nosotros mismos tengamos nuestro parecer
amoldado a los acontecimientos.

Y así, ¿qué? ¿Cabe huir de los hombres? ¿Y cómo sería 18
posible? Entonces, ¿hacerlos cambiar, conviviendo con el-
los? ¿Y quién nos lo concede? Entonces, ¿qué queda, o qué 19
medio se encuentra para tratar con ellos? Pues uno tal que
por él hagan ellos lo que les parece, y nosotros, en cambio,
nos comportemos no menos conforme a la naturaleza. Tú 20
eres un impaciente y un descontento y, si estás solo, a eso lo

llamas soledad, y si entre los hombres, los llamas intrigantes
y bandidos y te quejas de tus propios padres y de tus hijos y
21 de tus hermanos y vecinos. Bastaría con que cuando estés
solo lo llames tranquilidad y libertad y te consideres seme-
jante a los dioses, y que cuando estés con muchos no lo lla-
mes muchedumbre, alboroto ni molestia, sino fiesta y ro-
mería, y así lo aceptes todo con gusto.

¿Cuál es el castigo para los que no lo aceptan? Ser como
22 son. ¿Que a uno le desagrada estar solo? Que esté en sole-
dad. ¿Que a uno le desagradan sus padres? Que sea mal hi-
23 jo y padezca. ¿Que a uno le desagradan sus hijos? Que sea
mal padre. «Mételo en la cárcel». ¿En qué cárcel? En la que
está ahora. Está allí contra su voluntad. En donde uno es-
tá contra su voluntad, aquello es para él la cárcel. Por eso
Sócrates no estaba en la cárcel, porque estaba a gusto.

24 —Que esté yo cojo de una pierna!

¡Esclavo! ¿Por una mísera pierna te quejas del mundo?
¿No la entregarás al todo? ¿No la abandonarás? ¿No la ce-
25 derás gustoso a quien te la dio? ¿Te indignarás y estarás
descontento con lo ordenado por Zeus, con lo que él señaló
y ordenó en presencia de las Moiras, que estaban presentes
26 e hilaban tu nacimiento? ¿No sabes qué minúscula parte
eres frente al todo? Ahora bien, eso en cuanto al cuerpo;
porque en cuanto a la razón no eres en nada peor ni inferior
a los dioses. Porque la grandeza de la razón no se juzga por
27 la anchura o la altura, sino por las opiniones. ¿No quieres,
entonces, poner tu bien en aquello en lo que eres igual a los
dioses?

28 —Pobre de mí! ¡Qué padre y qué madre tengo!

Y entonces, ¿qué? ¿Se te dio a ti el adelantarte a elegir y
decir: «¡Que se junten ahora éste con ésta para que nazca
29 yo!»? No se te dio, sino que era necesario que tus padres

existieran antes que tú y que luego tú fueras engendrado.
¿De quiénes? De gentes tal cual ellos eran. Entonces, ¿qué? 30
¿Siendo ellos así no te ha sido dado ningún remedio? Si no
supieras para qué tienes la facultad de la vista serías desdi-
chado e infeliz si cerraras los ojos cuando se te ofrecían los
colores. ¿No eres más desdichado e infeliz por no saber que
posees grandeza de alma y nobleza para cada situación? Se
te ofrece lo adecuado a la capacidad que tienes. Y tú, preci- 31
samente entonces, es cuando más la rechazas, cuando con-
vendría que la tuvieras abierta y vigilante. ¿No das más bien 32
gracias a los dioses porque te pusieron por encima de
cuanto no depende de ti, y sólo te hicieron responsable de lo
que depende de ti? No te hicieron responsable de tus padres, 33
no te hicieron responsable de tus hermanos, no te hicieron
responsable de tu cuerpo, de tu hacienda, de tu muerte, de tu
vida. ¿De qué te hicieron responsable? De lo único que está 34, 35
en tu mano: del uso debido de las representaciones. Enton-
ces, ¿por qué te agobias a ti mismo con aquello de lo que no
eres responsable? Eso es buscarse uno problemas.

XIII

CÓMO ES POSIBLE HACERLO TODO DE MODO QUE AGRADE A LOS DIOSES

Le preguntó uno cómo se podía comer de modo que 1
agradase a los dioses:

—Si se hace con justeza, con prudencia, e igualmente
con moderación y orden, ¿no se está haciendo también de
modo agradable a los dioses? Cuando al pedir tú agua ca- 2

liente, no te hace caso el esclavo o, aun haciéndotelo, la trae tibia o no la encuentra en la casa, ¿no es agradable a los dioses el que tú no te enfades ni te pongas a gritar?

3 —Pero, ¿cómo puede uno soportar eso?

—¡Esclavo! ¿No vas a soportar a tu propio hermano, que tiene a Zeus por padre, que como hijo nació de la mis-
4 ma simiente y del mismo principio superior, sino que, si te ves colocado en un lugar eminente, al punto te constituirás a ti mismo en tirano? ¿No te acordarás de qué eres y sobre quiénes gobiernas: sobre parientes, sobre hermanos de sangre, sobre descendientes de Zeus?

5 —Pero yo a ellos los tengo por compra, y ellos a mí, no.

—¿Ves a dónde miras? A la tierra, al abismo, a esas desdichadas leyes de muertos; ¿y no miras a las de los dioses?

XIV

QUE LA DIVINIDAD CONTEMPLA A TODOS

1 Al preguntarle alguien cómo podría uno convencerse de que la divinidad contempla cada una de las cosas que uno hace, dijo:

2 —¿No te parece que todo está unido?

—Sí me lo parece —contestó—.

—¿Y qué? ¿No te parece que lo de la tierra actúa en simpatía[51] con lo del cielo?

---

[51] Encontramos aquí una descripción del «principio de simpatía» o interdependencia de todo lo creado, tan caro a los estoicos. Originalmente fue un intento de racionalización de procedimientos mánticos, como la as-

—Sí me lo parece —contestó—.

—¿Cómo es que de un modo tan regular como si proce- 3
diera de una orden divina, cuando aquél dice a las plantas que florezcan, florecen; cuando les dice que germinen, germinan; cuando que produzcan fruto, lo producen; cuando que maduren, maduran; cuando que se despojen y pierdan la hoja y que, recogidas en sí mismas, permanezcan en reposo y descansen, reposan y descansan? ¿Cómo es que se puede 4
ver en el creciente y menguante de la luna y en el acercamiento y alejamiento del sol tal alternancia y tal mutación de las cosas de la tierra en sus contrarios? Las plantas y 5
nuestros propios cuerpos están tan atados al conjunto y reaccionan por simpatía con él, ¿y no iban a hacerlo aún más nuestras almas? Y si las almas están tan atadas y unidas 6
a la divinidad, por ser partes y fragmentos suyos, ¿no iba a percibir la divinidad cualquiera de sus movimientos como suyos y de su propia naturaleza?

Tú puedes reflexionar sobre el gobierno divino y sobre 7
cada una de las cosas divinas, e igualmente sobre los asuntos humanos, y ser movido por miles de cosas al mismo tiempo sensorial e intelectualmente, a veces afirmativamente y otras negativamente o dejándolas en suspenso, y guar- 8
das en tu alma impresiones tan numerosas de muchísimos y muy variados asuntos y movido por ellos vas a dar en ideas

---

trología, que empezaron a ser conocidos en Grecia en la primera mitad del siglo IV a. C. En época de Epicteto, seguramente, este principio era sólo un elemento más de la filosofía de la escuela. En cualquier caso, la formulación estoica del principio favoreció más que impidió la propagación de la astrología y otras supersticiones proféticas. (Cf. L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, págs. 405-409, y W. NESTLE, *Griechische Geistesgeschichte* (= *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1975, pág. 257.)

semejantes a las que antes te impresionaron, y acumulas habilidades y recuerdos de miles de asuntos unos sobre
9 otros. ¿Y la divinidad no es capaz de contemplarlo todo y de estar presente en todo y de mantener cierta comunicación
10 con todo? El sol puede iluminar una gran parte del universo y dejar una pequeña parte sin iluminar, la que puede tener bajo su dominio la sombra que hace la tierra: y el que creó el sol y lo dirige como una parte de sí[52], pequeña en comparación al todo, ¿ése no iba a poder percibirlo todo?

11 —Pero yo no puedo seguir al tiempo todos esos razonamientos —dice—.

12 —¿Es que alguien te está diciendo además que tengas la misma capacidad que Zeus? Por ello puso nada menos que a cada uno un demon como protector personal[53] y le encargó que lo cuidase y que fuese incansable e imposible de enga-
13 ñar. ¿A qué otro guardián mejor y más cuidadoso nos pudo entregar a cada uno de nosotros? Así que cuando cerréis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir
14 nunca que estáis solos, porque no lo estáis, sino que la divinidad está dentro y vuestro demon también. Y ¿qué ne-
15 cesidad tienen ellos de luz para ver lo que hacéis? A esa divinidad convendría que también vosotros le prestarais juramento, como los soldados al César. Y si aquéllos por cobrar una paga juran que honrarán por encima de todo la

[52] Crisipo identificaba el universo, del cual el sol es sólo una parte, con la divinidad.

[53] Los griegos creían desde muy antiguo en la existencia de genios o démones interiores (cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 = *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 2.ª ed., 1980, págs. 52-53); Séneca, *Epístolas* 41, 2, y Marco Aurelio, V 27, repiten casi exactamente lo dicho aquí por Epicteto.

seguridad del César, vosotros, que habéis sido considerados dignos de tantos y tan preciosos dones, ¿no prestaréis el juramento, o, una vez prestado, no lo mantendréis? ¿Que qué 16
vais a jurar? Que nunca desobedeceréis, ni os quejaréis, ni reclamaréis por ninguna de las cosas que él os dio, y que no haréis o soportaréis de mala gana lo forzoso. ¿Es acaso es- 17
te juramento semejante a aquél? Allí juran que no honrarán a otro más que a él; aquí, que a nosotros mismos más que a todo.

XV

QUÉ PROMETE LA FILOSOFÍA

Al consultarle uno cómo convencería a su hermano de 1
que no siguiera estando enfadado con él, le respondió:

—La filosofía no promete al hombre conseguirle algo 2
de lo exterior; si no, estará aceptando algo extraño a su propia materia. Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida. Entonces, ¿qué? La 3
vida de tu hermano es, de nuevo, cosa de su propia habilidad, pero externa a la tuya, como el campo, la salud y la buena fama. La filosofía no promete nada de esto. 4

«Velaré en toda circunstancia por que el principio rector[54] sea conforme a la naturaleza».

—¿El principio rector de quién?

---

[54] *Tò hēgemonikón* equivale, en general, a «el alma humana en cuanto sede del pensamiento y el sentimiento».

—El de aquel en quien resido.

5 —¿Y cómo haré para que no se enfade conmigo?

—Tráemelo y hablaré con él, pero a ti nada puedo decirte sobre su enfado.

6 Y al decirle el que le consultaba: «Quiero saber, cómo podría yo actuar conforme a la naturaleza aunque aquél no cambie».

7 —Nada importante se produce de pronto, ni siquiera la uva o el higo. Si ahora me dijeras: «Quiero un higo», te responderé que hace falta tiempo. Deja primero que florezca,
8 luego que dé fruto, luego que madure. Si el fruto de la higuera no está a punto de inmediato y en un momento, ¿en tan poco tiempo y con tanta facilidad quieres tú conseguir el fruto del pensamiento humano? No lo esperes ni aunque te lo diga yo.

XVI

SOBRE LA PROVIDENCIA

1 No os extrañéis de que los otros seres vivos tengan a su disposición lo relativo al cuerpo, tanto los alimentos y la bebida como la guarida, y que no necesiten calzado ni mantas ni vestido, mientras que a nosotros nos hace falta todo ello.
2 Y es que no resultaba útil haber creado a los que han nacido no para sí mismos, sino para servir, necesitados de otras co-
3 sas. Además, mira qué pasaría si nos preocupáramos no sólo de nosotros mismos, sino también de las ovejas y los asnos, de cómo se vestirían y cómo se calzarían, cómo comerían,
4 cómo beberían. Del mismo modo que el general tiene a los soldados dispuestos, calzados, vestidos, armados, pero si el

quiliarca tuviera que ir de un lado a otro a calzar o a vestir a
los mil sería espantoso, así también la naturaleza a los que
han nacido para servir los ha creado ya dispuestos, prepara-
dos, sin que necesiten de ningún cuidado más. De esta ma- 5
nera, también un niño pequeño con un bastón conduce a las
ovejas.

Entre tanto, nosotros, olvidando agradecer estos favores 6
—el no haber de prodigarles los mismos cuidados que a no-
sotros mismos— nos quejamos a la divinidad. Sin embargo, 7
¡por Zeus y los dioses!, uno de estos seres bastaría al hom-
bre respetuoso y agradecido para percatarse de la providen-
cia. ¡Y no me hables ahora de lo importante! El mismo he- 8
cho de que de la hierba salga la leche y de la leche el queso
y de la piel la lana, ¿quién lo hizo, o quién concibió la idea?

«Nadie» —dicen—.

¡Qué gran falta de sentido y de vergüenza!

¡Ea! Dejemos a un lado las principales obras de la natu- 9
raleza y fijémonos en las secundarias. ¿Verdad que no hay 10
nada más inútil que los pelos de la barba? ¿Y qué? ¿Verdad
que también los usó del modo más conveniente que podía?
¿Verdad que distinguió por ellos al macho de la hembra?
¿Verdad que de lejos proclama a voces y de inmediato la 11
naturaleza de cada uno de nosotros: «Soy un hombre, como
a tal acércate a mí, como a tal háblame, no busques ninguna
otra cosa: he aquí la señal»? Y a su vez, en el caso de las 12
mujeres, igual que mezcló en su voz algo de más tierno, así
también las despojó de pelos. No, sino que hubiera sido pre-
ciso dejar indistinguible al animal humano y que cada uno
de nosotros hubiera tenido que proclamar: «Soy un hom-
bre». ¡Qué signo tan hermoso y adecuado y venerable! 13
¡Cuánto más hermoso que la cresta de los gallos, cuánto
más noble que la melena de los leones! Por eso sería nece- 14

sario conservar los signos que nos dio la divinidad[55], sería
necesario no dejarlos perderse, no confundir, en cuanto de-
pende de nosotros, la distinción de sexos.
15 ¿Son ésas las únicas obras de la providencia que nos
conciernen? ¿Qué palabras serían suficientes no ya para ala-
barlas, sino hasta para exponerlas? Si fuéramos sensatos,
¿habríamos de hacer alguna otra cosa, tanto en público
como en privado, más que alabar a la divinidad y bendecirla
16 y enumerar sus favores? ¿No sería menester que al cavar y
al arar y al comer cantásemos el himno dedicado a la divini-
17 dad? «Grande es la divinidad, que nos proporcionó estos
medios para que trabajemos la tierra. Grande es la divini-
dad, porque nos dio manos, porque nos dio gaznate, porque
nos dio un vientre, porque nos concedió crecer sin estar
pendientes de ello, porque nos concedió el respirar mientras
18 dormimos». Sería necesario cantar esto en cada ocasión y
elevar el himno más grande y más divino porque nos con-
cedió la capacidad de comprenderlo y de seguir el camino
19 de la razón. Entonces, ¿qué? Porque la mayoría estéis cie-
gos, ¿ya no sería necesario que alguien ocupase ese lugar y
20 cantase por todos el himno de la divinidad? ¿Qué otra cosa
puedo hacer yo, un anciano cojo, más que cantar un himno a
la divinidad? Si fuera un ruiseñor, haría lo propio del ruise-
21 ñor; si cisne, lo del cisne. Pero en realidad soy un ser racio-
nal: debo cantar el himno de la divinidad; ésa es mi tarea; la
cumpliré y no abandonaré este puesto[56] en la medida en que
me sea dado y a vosotros os exhorto a participar del mismo
canto.

[55] Cf. n. a I 2, 29.
[56] Cf. I 9, 16, y I 29, 29.

XVII

QUE LA LÓGICA ES NECESARIA

Puesto que lo que articula y lleva a cabo lo demás es la 1
razón y que ella misma debería no ser inarticulada, ¿por
quién sería articulada? Es evidente que o por ella misma o 2
por otra cosa. Sin duda esa cosa es la razón, o existirá algo
superior a la razón, lo cual es imposible. Si es la razón, de 3
nuevo: ¿quién la articulará? Pues si se articula ella a sí mis-
ma, es que es capaz. Mas si hemos de necesitar de otra cosa,
esto será ilimitado e inacabable.

«Sí, pero lo que más urge es curar» y objeciones simila- 4
res.

¿Quieres, entonces, oírme sobre esos temas? Pues escu- 5
cha. Pero si me dices: «No sé si me hablas con veracidad o
con falsedad», y si al decir yo alguna expresión equívoca
me dices: «Distingue», no te aguantaré, y te diré: «Pero es
que urge más...» Así que por eso creo que anteponen la ló- 6
gica, como se antepone la teoría de la medida a la medición
del trigo. Porque si primero no determinamos qué es un 7
modio[57] ni determinamos primero qué es una balanza, ¿có-
mo podremos medir o pesar nada? Por consiguiente, sin ha- 8
ber determinado ni definido en este punto el elemento de
juicio de las demás cosas y por medio del cual se compren-
den las demás, ¿podremos determinar y definir alguna de las
otras? ¿Y cómo va a ser posible?

—Sí, pero el modio es un madero y estéril. 9

---

[57] Medida para áridos equivalente a 8,7 litros.

—Pero es medida para el grano.

10 —También la lógica es estéril.

También deliberaremos sobre eso. Aun si alguien admitiera eso, basta aquello de que sea elemento de juicio y de examen y, como podría decirse, medida y pesa de las demás
11 cosas. ¿Quién lo dice? ¿Sólo Crisipo y Zenón y Cleantes?
12 ¿Y no lo dice Antístenes?[58] ¿Y quién es el que escribió lo de «el examen de las palabras es el principio de la enseñanza»? ¿No lo dice Sócrates? ¿Y de quién escribe Jenofonte que empezaba por el examen de las palabras y de qué significa cada una[59]?

13 ¿Es esto acaso lo grande y admirable, entender a Crisipo o interpretarlo? ¿Y quién lo dice? Entonces, ¿qué es lo ad-
14 mirable? Entender la voluntad de la naturaleza. Entonces, ¿qué? ¿La entiendes tú por ti mismo? ¿Y qué otra cosa necesitas además? Pues si es cierto que «todos yerran a su pesar»[60] y tú has comprendido la verdad, es necesario que ya te corrijas.

15 «Pero, ¡por Zeus!, no entiendo la voluntad de la natura-
16 leza». Entonces, ¿quién la interpreta? Dicen que Crisipo. Voy y averiguo qué dice ese intérprete de la naturaleza. Empiezo por no entender lo que dice; busco quien me lo ex-
17 plique: «Mira, fíjate, ¿qué significa eso?» Como si estuviera

[58] Zenón (335-263 a. C.) fue el fundador de la escuela estoica; Cleantes (301-232 a. C.) y Crisipo (280-207 a. C.) fueron sus inmediatos seguidores en la dirección de la Estoa. Antístenes (*c.* 445-*c.* 360 a. C.) era considerado en la Antigüedad el fundador de la secta cínica. Sostenía que la virtud se basa en el conocimiento y puede ser enseñada por medio del examen de las palabras. Dado que la lógica es el instrumento para ese examen, Epicteto extrae de la cita de Antístenes una defensa no expresada de la necesidad de la lógica.

[59] Cf. JEN., *Mem.* IV 6, 1.

[60] Cf. PLAT., *Protágoras* 345d-e.

en latín[61]. Así que, ¿qué orgullo le cabe aquí al intérprete?
En justicia, ni al propio Crisipo, si se limita a explicar la
voluntad de la naturaleza, pero él mismo no la sigue, ¡cuán-
to más al que le explica a él! Porque tampoco necesitamos a 18
Crisipo por él mismo, sino para comprender la naturaleza.
Ni tampoco al adivino por él mismo, sino porque creemos
que por medio de él conoceremos el futuro y lo que quieren
decirnos los dioses; ni tampoco necesitamos las entrañas 19
por sí mismas, sino por lo que se expresa por medio de
ellas; ni admiramos al cuervo o a la corneja, sino al dios que
se expresa por medio de ellos.

De modo que voy a este intérprete y adivino y le digo: 20
«Inspecciona esas entrañas, a ver qué me indican».

Él las toma, las extiende y explica: «Hombre, tienes un 21
albedrío libre de impedimentos e incoercible por naturaleza.
Eso está escrito aquí, en las entrañas. Te lo mostraré en pri- 22
mer lugar en el terreno del asentimiento: ¿puede alguien im-
pedirte asentir a la verdad? Nadie. ¿Puede alguien obligarte
a admitir la mentira? Nadie. ¿Ves cómo en este terreno 23
tienes un albedrío libre de impedimentos, incoercible y libre
de trabas? ¡Venga! ¿Es de otra manera en el terreno del de- 24
seo y del impulso? ¿Y quién puede vencer tu impulso sino
otro impulso? ¿Y quién tu deseo y rechazo más que otro de-
seo y rechazo?

—Pero si me amenazan de muerte —dice— eso me 25
obliga.

---

[61] De este pasaje deducen algunos autores que la mayor parte de los discípulos de Epicteto no tenían el latín por lengua materna. En cualquier caso, avisa Epicteto, la búsqueda filosófica, necesaria para el conocimiento, y el propio conocimiento no son más que medios: el verdadero fin es poner en práctica lo que llegamos a conocer. Véase otra puntuación y, con ello, otra interpretación, en J. DE U.

—No es la amenaza, sino que te parece que es mejor
26 hacer una de esas cosas que morir. De nuevo, por tanto, te obligó tu opinión; es decir, tu albedrío forzó a tu albedrío.
27 Pues, si esa parte suya que el dios nos dio desprendiéndola de sí pudiera ser sometida por él o por otro a impedimentos o coacciones, ya no sería un dios ni se estaría ocupando de nosotros del modo que corresponde.

28 —Eso descubro en el sacrificio, dice. Eso se te indica. Si quieres, eres libre. Si quieres, no harás reclamaciones a nadie, no te quejarás de nadie, todo sucederá de acuerdo con el parecer tanto tuyo como de la divinidad.

29 Por este oráculo voy al adivino y al filósofo, sin admirarle a él por su interpretación, sino porque admiro lo que interpreta.

XVIII

QUE NO HAY QUE ENFURECERSE CON QUIENES SE EQUIVOCAN

1 Si es cierto lo que dicen los filósofos[62], que para todos los hombres hay una sola norma, como es sentir que es así en el asentimiento y sentir que no es así en la negación y, ¡por Zeus!, sentir que es incierto en la suspensión del juicio,
2 e igualmente en el impulso hacia algo sentir que me conviene; y que es imposible juzgar conveniente una cosa y desear

[62] Expresión de la doctrina estoica según la cual el sentimiento es una forma de juicio u opinión. Cf. BONHÖFFER, I 265 y ss., y, sobre el tema general del capítulo, 276 y ss.

otra y juzgar debida una cosa y sentir impulso hacia otra,
entonces, ¿por qué nos enfurecemos con el vulgo?
—Ladrones y descuideros es lo que son —dice uno—. 3
¿Qué es eso de ladrones y descuideros? Andan equivo-
cados respecto a los bienes y los males. Por tanto, ¿hay que 4
enfurecerse con ellos o compadecerlos? Muéstrales su equi-
vocación y verás cómo se apartan de sus errores[63]. Pero
mientras no lo vean, no tienen nada más importante que su
propio parecer.
—Entonces, ¿no habría que matar al ladrón este y al 5
adúltero aquel?
De ningún modo, que eso viene a ser más bien: «A ése 6
que anda perdido y equivocado sobre lo más importante, y
ciego no de la vista, que distingue lo blanco de lo negro,
sino del entendimiento, que distingue los bienes y los males,
¿no hay que matarlo?» Si llegas a decirlo así, te darás 7
cuenta de cuán inhumano es lo que dices y de que es pareci-
do a aquello de «¿A ese ciego no hay que matarlo, ni al sor-
do?» Pues si el mayor daño es el de lo más importante, y lo 8
más importante en cada caso es un albedrío como se debe, y
alguien está privado de ello, ¿por qué te sigues enfadando
con él? Hombre, si es preciso que, contra naturaleza, te 9
afecten las desdichas ajenas, mejor que odiarle, compadé-
cele. Deja ese talante agresivo y lleno de odio. Pero, ¿tú 10
quién eres, hombre, para decir esas palabras que acostumbra
a decir el vulgo? «¡A esos malditos asquerosos...!» ¡Bien!
¿Acaso entonces te has hecho tú sabio de repente, que ahora
te enfadas con los demás?

---

[63] Encontramos aquí y en el párrafo siguiente ecos del racionalismo de origen socrático y platónico según el cual nadie obra el mal a sabiendas, sino por ignorancia. Cf. PLAT., *Prot.* 345d-e, *Gorgias* 509e, y *Leyes* 731c.

11 Entonces, ¿por qué nos enfadamos? Porque nos admiramos con los objetos[64] de los que nos privan. Así que no te admires con tus vestidos y no te enfurecerás con el ladrón. No te admires con la belleza de tu mujer y no te enfurecerás
12 con el adúltero. Date cuenta de que un ladrón y un adúltero no tienen lugar en tus asuntos, sino en los ajenos y en los que no dependen de ti. Si das de lado esas cosas y no las aprecias en nada, ¿con quién te enfadarás ya? Pero mientras te admires con esas cosas, enfurécete contigo mismo más
13 que con aquéllos. Fíjate: tienes hermosos vestidos, tu vecino no los tiene. Tienes una ventana, quieres orearlos. Aquél no sabe qué es lo bueno para el hombre, pero se cree que es el tener hermosos vestidos, igual que te lo crees tú. ¿No ven-
14 drá, entonces, y se los llevará? Si estás mostrando un pastel a unos golosos y te lo estás comiendo solo, ¿pretendes que *no te lo arrebaten? No los provoques, no tengas ventana, no* orees tus vestidos.

15 También yo, el otro día, tenía una lamparilla de hierro[65] junto a las imágenes de los dioses y al oír ruido en la ventana salí corriendo. Me encontré con que me habían robado la lamparilla. Anduve pensando que no era incomprensible lo que le había pasado al ladrón. Entonces, ¿qué? «Mañana
16 —me dije—, hallarás una de barro». Y es que uno pierde lo que tiene. «He perdido el manto». Porque tenías manto. «Me duele la cabeza». ¿Verdad que no te duelen los cuer-

[64] La admiración, que, según Platón *(Teeteto* 155d), está en el origen de la filosofía, puede también llevarnos a la sobrevaloración de lo externo y, por ello, al error.

[65] La anécdota de la lamparilla robada se menciona también en I 9, 10-11, y I 29, 21.

nos?[66]. Entonces, ¿por qué te enfadas? Las pérdidas y los desvelos son de los que tienen posesiones.

«Pero el tirano me encadenará...». ¿El qué? La pierna. 17
«Pero me cortará...». ¿El qué? El cuello. ¿Qué no te atará ni te cortará? El albedrío. Por eso nos exhortaban los antiguos al «Conócete a ti mismo». ¿Por qué? ¡Por los dioses! Era 18
necesario que nos ocupásemos de las cosas pequeñas y, empezando por ellas, avanzar hacia las mayores. «Me duele la 19
cabeza». Pues no andes diciendo «¡Ay!» «Me duele el oído». Pues no andes diciendo «¡Ay!» Y no digo que no te esté permitido quejarte, sino que no te quejes por dentro. Y si el esclavo te trae con parsimonia la venda, no grites, ni te crispes, ni digas: «¡Todos me odian!» ¿Quién no iba a odiar a alguien así?

En adelante anda erguido y libre confiando en estas opi- 20
niones y no en el vigor de tu cuerpo. Como un atleta, que no hay que ser invencible como un burro[67].

Por tanto, ¿quién es el invencible? Aquel a quien no 21
saca de sus casillas nada ajeno al albedrío. Luego repaso y examino cuidadosamente cada una de las circunstancias como en el caso del atleta. «Ése se llevó la primera suerte. ¿Qué pasará con la segunda? ¿Y si hace calor? ¿Y en Olimpia?» Aquí, lo mismo: si le echas una monedilla la despre- 22
ciará. Y con una muchachita, ¿qué hará? ¿Y en la oscuridad? ¿Y con la honrilla? ¿Y con la injuria? ¿Y con la ala-

[66] Referencia al conocido silogismo llamado «el cornudo» y atribuido a Euclides de Mégara: «*Si no has perdido una cosa, la tienes; no has perdido los cuernos; luego, los tienes*».

[67] Es decir: ser invencible ha de estar fundado en aplicar en cada caso (cf. más adelante 22 y 23) las convicciones basadas en la razón, pero no en la obstinación y la tozudez.

23 banza? ¿Y con la muerte? Todo eso puede vencerlo. El «¿y si hiciera calor?» consiste en esto: ¿qué pasaría si estuviese borracho? ¿Y si estuviese melancólico? ¿Y en sus sueños? Éste es para mí el atleta invencible.

XIX

QUÉ ACTITUD HAY QUE MANTENER FRENTE A LOS TIRANOS

1 Si a alguien se le presenta una posición de preeminencia o le parece que se le presenta aun sin presentársele, es de toda necesidad que, en el caso de que sea una persona sin
2 formación, se vuelva engreído por ello. El tirano dice de inmediato: «Soy el más fuerte de todos».

¿Y a mí qué puedes ofrecerme? ¿Puedes ofrecerme deseos libres de impedimentos? ¿De qué? ¿Acaso los posees? ¿Un rechazo libre de eventualidades? ¿Acaso lo posees? ¿Un
3 impulso infalible? ¿Y qué parte tienes tú en eso? ¡Vamos! En un barco, ¿te fías de ti mismo o de quien entiende? En
4 un carro, ¿de quién, sino de quien entiende? Y en las demás artes, ¿qué? Lo mismo. Entonces, ¿de qué eres capaz?

—Todos se ocupan de mí.

—También yo me ocupo del plato y lo friego y lo seco; y clavo un clavo para la aceitera. ¿Y qué? ¿Son superiores a mí esas cosas? No, sino que me reportan alguna utilidad.
5 Por eso me ocupo de ellas. ¿Qué más? ¿No me ocupo del burro? ¿No le limpio las patas? ¿No lo cepillo? ¿No sabes que cualquier hombre se ocupa de sí mismo, pero de ti se
6 ocupa como del burro? Porque, ¿quién se ocupa de ti como

hombre? Muéstramelo. ¿Quién quiere ser como tú? ¿Quién se hace discípulo tuyo como de Sócrates?

—Pero puedo hacer que te corten el cuello.

—Dices bien. Se me olvidaba que a ti hay que cuidarte como a la fiebre y como al cólera y que hay que ponerte un altar, igual que hay en Roma un altar de la Fiebre[68].

Entonces, ¿qué es lo que turba y deja estupefacto al vul- 7
go? ¿El tirano y sus guardias? ¿De qué? ¡Claro que no! Lo que es libre por naturaleza no admite turbaciones o impedi-
mentos de ningún otro más que de sí mismo. Pero le turban 8
sus opiniones. Cuando el tirano le dice a alguien: «Te encadenaré la pierna», el que estima su pierna dice: «¡No, ten compasión!», pero el que estima su propio albedrío dice: «Si te parece más provechoso, encadéname».

—¿No cambias de opinión?

—No cambio de opinión.

—Te mostraré que soy tu dueño. 9

—¿Tú? ¿De qué? A mí Zeus me dejó libre. ¿O te parece que iba a permitir que esclavizaran a su propio hijo? Eres dueño de mi cadáver; tómalo.

—¿De modo que, cuando te me acercas, no te ocupas de 10
mí?

—No, sino de mí mismo. Pero si quieres que diga que me ocupo de ti, te digo que de ti me ocupo tanto como de la olla.

Eso no es egoísmo. Es que el ser vivo es así. Todo lo 11
hace por sí y para sí. También el sol lo hace todo en benefi-
cio propio y también, por lo demás, el propio Zeus. Pero 12
cuando quiere ser el Zeus de la Lluvia o de los Frutos y pa-

[68] Existían en Roma, en el monte Palatino, un templo y un altar dedicados a la Fiebre.

dre de los dioses y los hombres, ves que no puede conseguir esas obras ni esas advocaciones si no resulta beneficioso
13 para el común. En resumen, que dio tal naturaleza al animal racional que no pueda conseguir ningún bien privado a me-
14 nos que ofrezca algo beneficioso para el común. Así, el ha-
15 cerlo todo en beneficio propio ya no es insocial. Porque, ¿qué esperas conseguir? ¿Que alguien renuncie a sí mismo y a su propia conveniencia? ¿Y cómo iba a seguir siendo aún un solo y único principio para todos la obtención de lo que les conviene[69]?

16 Y entonces, ¿qué? Cuando se insinúan opiniones extrañas sobre lo que no depende del albedrío, como si pudieran ser cosas buenas o malas, es de toda necesidad cuidar a los
17 tiranos. ¡Y ojalá fuese sólo a los tiranos, y no a sus servidores! Pero, ¿cómo se va a hacer un hombre sensato de golpe
18 al hacerle el César encargado de su retrete[70]? ¡Qué deprisa decimos: «Felición[71] me habló sensatamente»! ¡Quisiera que le retiraran del albañal para que de nuevo te pareciera
19 insensato! Tenía Epafrodito un zapatero al que vendió porque era un inútil; éste, después, por obra de alguna divinidad, comprado por uno de los cesarianos[72] llegó a ser zapa-
20 tero del César. ¡Si hubieras visto cómo le apreciaba Epafro-
21 dito...! «¿Cómo le va al buen Felición? ¡Mis saludos!» Lue-

[69] En el sentido de que cada ser vivo ha de hacer suyo lo que precisa para subvenir a sus propias necesidades.

[70] Existía, efectivamente, tal cargo y quienes lo desempeñaban recibían el nombre de *lassanophori*. Cf. más arriba I 2, 8.

[71] Lo que Epicteto critica no es tanto al propio Felición como las opiniones vanas que hacen que los hombres aprecien lo que nada vale.

[72] Este nombre hacía referencia en su origen a todos los pertenecientes a la casa del César y más tarde a los encargados de las confiscaciones y de los bienes que recaían en la corona.

go, si alguien nos preguntaba: «¿Qué hace el amo?», se le respondía: «Está tratando cierto asunto con Felición». Pero, 22
¿no lo había vendido por inútil? ¿Quién le hizo sensato de 23
repente? En eso consiste estimar cosas distintas de las que dependen del albedrío.

«Ha obtenido un tribunado». Todos los que se le en- 24
cuentran le felicitan; uno le besa los ojos, otro el cuello, los esclavos las manos. Va a su casa y encuentra las luces encendidas. Sube al Capitolio, ofrece un sacrificio. ¿Quién, 25
hasta ahora, hizo un sacrificio por haber sentido un deseo honesto, por sentir un impulso conforme a la naturaleza? Y es que damos gracias a los dioses por aquello en lo que ponemos nuestro bien.

Hoy me hablaba alguien sobre un sacerdocio de Au- 26
gusto[73]. Le dije: «¡Hombre, deja ese asunto! Gastarás mucho para nada».

—Pero los que inscriben las compras inscribirán mi 27
nombre.

—Pero, ¿estarás tú allí para decir a quienes lo lean: «Me han inscrito a mí»? Y aun si ahora pudieras estar 28
siempre presente, ¿qué harás cuando mueras?

—Perdurará mi nombre.

—Escríbelo en piedra y perdurará. ¡Ea! ¿Qué recuerdo quedará de ti fuera de Nicópolis[74]?

—¡Pero es que llevaré una corona de oro! 29

—Si alguna vez tienes ganas de corona, coge una de rosas y póntela. Tendrás un aspecto más elegante.

---

[73] Cargo honorífico del culto imperial en las provincias a partir de la divinización de Augusto, que obligaba a gastos muy elevados. En las provincias griegas se les llamaba *archiereús*; en España y otras regiones, *flamen*. Solían ser ciudadanos romanos nombrados por un año.

[74] Véase n. 45 a I 9, 27.

XX

DE CÓMO LA RAZÓN ES ESPECULATIVA SOBRE SÍ MISMA

1 Toda arte y facultad es especulativa sobre ciertos asun-
2 tos de importancia. Cuando ella misma es semejante a las
cosas sobre las que teoriza, por fuerza ha de ser especulativa
3 de sí misma. Cuando no es homogénea, no puede contem-
plarse a sí misma. Igual que el arte del curtido versa sobre
las pieles, pero ella misma se aparta de la materia de las
4 pieles. Por eso no es especulativa de sí misma. La gramá-
tica, a su vez, sobre la lengua escrita. ¿Verdad que ella no
5 es lengua escrita? De ningún modo. Por eso no puede espe-
cular sobre sí misma. Por tanto, ¿para qué fue admitida la
razón por la naturaleza? Para usar como es debido las re-
presentaciones. ¿Y qué es la propia razón? Un sistema de
determinadas representaciones. Así, por naturaleza es con-
6 templativa de sí misma. La sensatez, por su parte, ¿sobre
qué viene a teorizar? Sobre lo bueno y lo malo y lo indife-
rente. ¿Y qué es ella misma? Un bien. ¿Y qué es la insensa-
tez? Un mal. ¿Ves entonces que necesariamente especula
sobre sí misma y sobre su contraria[75]?

7 Por esto la mayor y primera tarea del filósofo es poner a
prueba las representaciones y juzgarlas y no aceptar nin-
8 guna sin haberla puesto a prueba. Fijaos en lo que se refiere
a la moneda: en lo que parece que nos concierne en algo,
cómo hemos inventado un arte y de cuántos medios se sirve

[75] Epicteto parece identificar aquí «sensatez» y «razón» *(phrónēsis* y *lógos).*

el perito para el contraste de las monedas: de la vista, del
tacto, del olfato y, por último, del oído. Al hacer tintinear el 9
denario atiende al sonido, y no le basta con hacerlo sonar
una vez, sino que por su mucha atención llega a entender de
música. Así, en lo que creemos que importa engañarse o no 10
engañarse, ponemos mucha atención en el juicio de las co-
sas que nos pueden engañar, pero en lo que se refiere al 11
desdichado regente, aceptamos sin miramientos, bostezando
y dormidos, cualquier representación. Porque el castigo no
se nos viene encima.

Así que cuando quieras saber en qué abandono estás res- 12
pecto a los bienes y los males y en qué afán respecto a lo
indiferente, entérate de cuál es tu postura ante el quedarte
ciego y cuál ante el estar engañado y te darás cuenta de que
estás lejos de sentir como se debe respecto a los bienes y los
males.

—Pero hace falta mucha preparación y mucho esfuerzo 13
y estudios.

¿Y qué? ¿Esperas que se pueda obtener con poco el arte
más importante? Y, sin embargo, la doctrina más importante 14
de los filósofos es bien breve. Si quieres conocerla, lee las
obras de Zenón y verás. ¿Qué tiene de largo el decir: «El fin 15
es seguir a los dioses, la esencia del bien es el uso como es
debido de las representaciones»[76]? Pregunta: «Y entonces, 16
¿qué es la divinidad y qué es una representación? ¿Y qué es
la naturaleza de la parte y qué es la naturaleza del conjun-
to?» Eso sí que es largo.

---

[76] Epicteto contrapone aquí la brevedad y sencillez de sus doctrinas morales con otros temas de debate filosófico mucho más extensos, poniendo así de relieve que su interés está del lado de la moral práctica más que del de la elucubración teórica sobre la moral.

17 Y si viniera Epicuro[77] y dijera: «Es preciso que el bien resida en la carne», de nuevo es cosa larga y es fuerza oír qué es lo principal en nosotros, qué es lo substancial y lo esencial. Porque no es verosímil que el bien del caracol esté
18 en la concha[78]; ¿y el del hombre sí? ¿Qué es lo que tú mismo, Epicuro, tienes de más importante? ¿Qué es en ti lo que delibera, lo que examina cada cosa, lo que juzga acerca de
19 la propia carne, que es lo principal? ¿Por qué enciendes el candil y te afanas por nosotros y escribes tantos libros? ¿Para que nosotros no ignoremos la verdad? ¿Quiénes somos nosotros? ¿Qué somos para ti? Y así el discurso se va alargando.

XXI

A LOS QUE QUIEREN SER ADMIRADOS

1 Cuando alguien ocupa en la vida la posición que debe, no aspira a otra cosa.

2 —Hombre, ¿qué quieres que te suceda?

—Me basta con desear y aborrecer de acuerdo con la naturaleza; con servirme como conviene a mi naturaleza del impulso y la repulsión, del propósito, de la intención, del asentimiento.

[77] No es la única vez que Epicteto hace notar la incoherencia de Epicuro, para quien el bien reside en el cuerpo, pero no hace más que escribir tratados para formar las almas.

[78] El bien del hombre no reside en lo exterior (los sentidos), sino en lo interior (el albedrío). Cf. *infra*, I 23, 1.

—Entonces, ¿por qué andas por ahí como si te hubieras tragado un palo de escoba?

—Quería que me admiraran los que me salieran al paso 3
y que me siguieran gritando: «¡Oh, qué gran filósofo!»

—¿Quiénes son esos por los que quieres ser admirado? 4
¿No serán aquellos de quienes sueles decir que están locos? ¿Qué? ¿Quieres ser admirado por los locos?

XXII

SOBRE LAS PRESUNCIONES

Las presunciones son comunes a todos los hombres. 1
Y una presunción no contradice a otra. ¿Quién de nosotros no sostiene que el bien es conveniente y que hay que preferirlo y que hay que ir en su busca y perseguirlo en toda circunstancia? ¿Quién de nosotros no sostiene que lo justo
es hermoso y conveniente? Entonces, ¿cuándo surge la 2
contradicción? Surge en relación con la adecuación de las presunciones a los objetos particulares, cuando uno dice:
«Hizo bien, es un valiente». «No, sino un insensato». De ahí 3, 4
surgen las disputas entre los hombres. Ésta es la disputa entre judíos y sirios y egipcios y romanos, no sobre si hay que venerar lo conforme a la ley divina por encima de todo y hay que perseguirlo en cualquier circunstancia, sino sobre si comer cerdo es conforme a la ley divina o contrario a ella.
Hallaréis que ésta es también la disputa entre Agamenón y 5
Aquiles. Llámalos y que vengan aquí en medio.

—¿Tú qué dices, Agamenón? ¿No debe suceder lo que debe y lo que está bien?

—Claro que debe.

6 —¿Tú qué dices, Aquiles? ¿No te agrada que suceda lo que está bien?

—A mí, es lo que más me agrada.

—Entonces, adecuad vuestras presunciones.

7 Éste es el comienzo de la disputa. «No tengo por qué devolver Criseida a su padre». El otro responde: «¡Claro que tienes que hacerlo!»

En cualquier caso, uno de los dos aplica mal la presunción del deber.

8 De nuevo dice el uno: «Pues si tengo que devolver a Criseida, tengo que tomar la parte del botín de alguno de vosotros». Y el otro: «¿Y vas a tomar a mi amada?»

—La tuya —responde—.

—Entonces, ¿voy a ser yo el único...?

—¡Pues no seré yo el único que no tenga...!

Así empieza la disputa.

9 Por tanto, ¿en qué consiste la educación? En aprender a adecuar las presunciones naturales a los objetos en particular según la naturaleza y, además, a distinguir que, de lo existente, unas cosas dependen de nosotros y otras no de-
10 penden de nosotros. De nosotros dependen el albedrío y todas las acciones del albedrío; no dependen de nosotros el cuerpo, las partes del cuerpo, la hacienda, los padres, los hermanos, los hijos, la patria y, sencillamente, quienes nos
11 acompañan. Entonces, ¿dónde pondremos el bien? ¿Con qué objeto particular lo relacionaremos? Con lo que depende de nosotros.

12 —Entonces, ¿no son un bien la salud, la integridad y la vida, y ni siquiera los hijos ni los padres, ni la patria? ¿Y quién te admitirá eso?

Cambiemos de localización el bien y pongámoslo en es- 13
tas cosas: ¿Es admisible que sea feliz alguien que sufre per-
juicios y carece de bienes? No es admisible. ¿Y que tenga
un trato como se debe con los compañeros? ¿Cómo va a ser
admisible? Porque yo por naturaleza me intereso por lo que
me conviene. Si me conviene tener un campo, me conviene 14
también arrebatárselo al prójimo. Si me conviene tener un
manto, me conviene también robárselo a alguien en el baño.
De ahí vienen las guerras, las revoluciones, las tiranías, las
conspiraciones. ¿Cómo podré entonces cumplir con mi de- 15
ber para con Zeus? Porque si me siento perjudicado y todo
me sale mal, viene el «No se ocupa de mí»; y el «¿Qué re-
lación va a haber entre Él y yo, si no puede socorrerme?»; y
lo de «¿Qué relación va a haber entre Él y yo, si está dis-
puesto a que me vea en las que me veo?» A partir de ahí 16
empiezo a odiarlo. ¿Por qué le hacemos templos, por qué le
hacemos estatuas, como a los malos espíritus, como al Zeus
de la Fiebre[79]? ¿Y cómo seguiremos considerándole Salva-
dor y Zeus de la Lluvia y Zeus de los Frutos? Y desde lue-
go, si ponemos en eso la esencia del bien, de ello se sigue
todo esto.

Entonces, ¿qué haremos? Ésta es la búsqueda del que 17
verdaderamente filosofa y sufre[80]: «En realidad, no veo qué 18
es el bien y el mal: ¿no me estoy volviendo loco?»

Sí; pero si pongo el bien en lo otro, en lo del albedrío, se reirán todos de mí. Vendrá un anciano canoso con un montón de anillos de oro y después, sacudiendo la cabeza, me dirá: «Escúchame, hijo: en efecto, hay que filosofar, pero

[79] Sobre la existencia de un altar dedicado a la Fiebre en Roma, cf. n. 68 a I 19, 16.

[80] Cf. PLAT., *Teet.* 151a.

19 también hay que tener cabeza: eso son bobadas. Tú de los
filósofos aprendes el silogismo; pero lo que tienes que ha-
cer, mejor lo sabes tú que los filósofos».
20 Hombre, ¿por qué me haces reproches, si lo sé? ¿Qué le
21 voy a decir a este esclavo? Si me callo, revienta. Habrá que
decirle aquello de «Perdóname como a los enamorados: no
soy dueño de mí, estoy loco».

XXIII

EN RESPUESTA A EPICURO

1 También Epicuro considera que somos sociables por na-
turaleza pero, una vez puesto nuestro bien en la concha[81],
2 ya no puede decir ninguna otra cosa. Y, a continuación,
sostiene firmemente que uno no debe admirar ni admitir
3 nada apartado de la esencia del bien. Y lo sostiene con ra-
zón. ¿Cómo, entonces, podemos sospechar que no haya en
nosotros un amor natural a los hijos?
¿Por qué desaconsejas al sabio criar hijos? ¿Qué temes?
4 ¿Que pase penas por ellos? ¿Pasa penas por el ratón[82] que

---

[81] Véase n. a I 20, 17.

[82] A pesar de la conjetura de Bentley, aceptada por Oldfather y J. de Urríes, he preferido seguir el texto de los mss., respetado también por Souilhé: parece innecesaria para la comprensión del texto la transformación del nombre común *mŷn* en propio, sobre todo cuando la primera referencia textual a que *Mŷn* fuera el nombre de un esclavo de Epicteto procede de Diógenes Laercio, posterior a nuestro autor en siglo y medio. Por otra parte, los ratones debían de ser «huéspedes» frecuentes de las viviendas y los hombres debían de estar habituados a oír sus grititos en la

se cría en su casa? ¿Qué más le da que un ratoncillo pe-
queño se le ponga a llorar en casa? Pero sabe que una vez 5
que uno tiene un hijo, ya no está en nuestra mano el no
amarlo ni el despreocuparnos de él. Por eso dice que tampo- 6
co ha de ocuparse de la política el que tenga sentido común;
pues sabe las obligaciones que tiene el que se ocupa de la
política. Ahora bien, si vas a comportarte como entre mos-
cas[83] ¿qué te lo impide?

Mas, aun sabiendo eso, se atreve a decir: «No cargue- 7
mos con hijos». Pero la oveja no abandona a su cría, ni
el lobo, ¿y va a abandonarla el hombre? ¿Qué pretendes, 8
que seamos simples como ovejas? Ni ellas las abandonan.
¿Que seamos feroces como los lobos? Tampoco ellos las 9
abandonan. ¡Vamos! ¿Quién va a hacerte caso cuando vea
llorando a su hijo que se ha caído al suelo? A mí me parece 10
que tu padre y tu madre no te habrían abandonado ni aunque
hubieran sabido por un adivino que ibas a decir esto.

---

noche, lo que hace comprensible la comparación entre el lloriqueo de los ratoncillos y el de un niño.

[83] El pasaje es oscuro, como lo muestran las distintas interpretaciones que se le dan: Oldfather traduce: «as though you were a fly among flies», y anota: «Puesto que las moscas carecen de organización y relaciones sociales y no hay nada que le obligue a uno a vivir como un hombre y no como un animal insocial excepto el propio sentido de la oportunidad de cada cosa». J. de U. traduce: «si has de desenvolverte como entre moscas», y anota: «¿Expresión proverbial? Si vas a cuidarte, a hacer caso de los hombres como de las moscas...». En mi opinión, la aclaración al sentido del pasaje la tenemos en II 4 6, en donde leemos: «Como si se enfadaran las avispas porque nadie se trata con ellas, sino que todos las rehúyen y, si se puede, se las quita uno a golpes de encima». Por ello, interpreto el pasaje de la manera siguiente: Epicuro desaconseja tener hijos y dedicarse a la política, es decir, anima a apartar de sí a los hombres lo más posible y sin contemplaciones: como se hace con las moscas, que se las quita uno de encima a manotazos.

XXIV

CÓMO HAY QUE LUCHAR CONTRA LAS CIRCUNSTANCIAS DIFÍCILES

1 Las circunstancias difíciles son las que muestran a los
hombres. Por tanto, cuando des con una dificultad, recuerda
que la divinidad, como un maestro de gimnasia, te ha en-
frentado a un duro contrincante.
2 —¿Para qué? —pregunta.
—Para que llegues a ser un vencedor olímpico. Pero no
se llega a ello sin sudores. Y a mí me parece que nadie se ha
visto en una dificultad mayor que en la que te ves tú si quie-
3 res servirte del contrincante como lo haría un atleta. Y ahora
nosotros te mandamos a Roma como espía[84]. Pero nadie
manda un espía miedoso para que, sólo con oír ruido y ver
una sombra por alguna parte, se vuelva corriendo asustado y
4 diciendo que ya está aquí el enemigo. Del mismo modo
también, si tú ahora vienes y nos dices: «Es de miedo lo que
pasa en Roma: la muerte es terrible, el destierro es terrible,
5 la maledicencia es terrible, la pobreza es terrible. ¡Huid,
hombres, aquí está el enemigo!», te diremos: «Vete y vatici-
na para ti mismo. Nosotros cometimos un solo error: haber
enviado tal espía».

[84] Pasar algún tiempo en Grecia estudiando filosofía o retórica formaba parte de la educación y preparación de los jóvenes del Imperio para su vida posterior y su carrera política. Epicteto dedica su disertación a curar de espantos a sus discípulos ante el contraste entre la existencia apacible de Nicópolis y el mundo de intrigas de Roma.

Antes que tú había sido enviado como espía Diógenes[85], 6
pero nos trajo otras noticias: dice que la muerte no es un
mal, pues no es cosa vergonzosa; dice que la mala reputa-
ción es un barullo de hombres enloquecidos. ¡Qué cosas 7
dijo este espía sobre el trabajo, sobre el placer, sobre la po-
breza! Dice que estar desnudo vale más que cualquier vesti-
do de púrpura. Dice que dormir en el suelo sin mantas es el
más blando lecho. Y ofrece como prueba de estas afirma- 8
ciones su propio coraje, su imperturbabilidad, su libertad e
incluso su pobre cuerpo reluciente y enjuto. Dice: «No hay 9
ningún enemigo cerca; todo está lleno de paz».

—¿Cómo, Diógenes?

—Mira —dice—, ¿verdad que no me han tocado, que
no me han herido, que no he huido de nadie?

Eso es un espía como debe ser; pero tú, después de ha- 10
ber ido, nos cuentas cosas que no tienen nada que ver. ¿No
volverás y mirarás con más atención y sin cobardía?

—¿Y qué he de hacer? 11

—¿Qué haces cuando sales del barco? ¿Verdad que no
coges el timón y los remos? Entonces, ¿qué coges? Lo tuyo:
el frasco del ungüento, la alforja. Y ahora, si tuvieras en
mente lo tuyo, nunca disputarías la posesión del prójimo. Te 12
dice[86]: «Quítate la laticlava». Ya estoy con la angusticlava.
«Quítatela también». Ya llevo sólo la túnica. «Quítate la 13
túnica»[87]. Ya estoy desnudo. «Pues me das envidia». Toma

[85] Se refiere a Diógenes el Cínico (*c*. 400-325 a. C.), que es propuesto como modelo moral varias veces en el transcurso de la obra, especialmente en III 22.

[86] El tirano. Podría tratarse de una alusión a Domiciano y al terror que caracterizó los últimos años de su reinado.

[87] La túnica laticlava (con banda ancha de púrpura) era propia del orden senatorial, mientras que la angusticlava (con banda estrecha de

entonces todo mi cuerpo. Aquel a quien puedo arrojarle mi cuerpo, ¿he de temerle todavía?

14 —¡Pero no me dejará como heredero!

¿Y qué? ¿Se me había olvidado que nada de eso era mío? ¿Pero cómo llamamos a esas cosas «mías»? Como al jergón de la posada. ¿Acaso el posadero te va a dejar al morir sus jergones? Si se los deja a otro, él los tendrá, y tú te
15 buscarás otro. Y si no lo encuentras, simplemente dormirás en el suelo confiado, roncando y acordándote de que las tragedias tienen lugar entre los ricos y los reyes y los tiranos, y que ningún pobre tiene papel en una tragedia si no es como
16 coreuta. Los reyes, por su parte, empiezan bien:

Adornad el palacio con guirnaldas[88],

pero luego, en el tercer o cuarto episodio:

¡Oh, Citerón! ¿Por qué me acogiste?[89].

17 Esclavo, ¿dónde están las guirnaldas, dónde la diadema?
18 ¿No te sirve de nada la guardia? Así que, cuando te acerques a alguno de aquéllos, acuérdate de esto, que te acercas a un héroe trágico: no al actor, sino al propio Edipo.

19 «¡Feliz Fulano! Se pasea con muchos». Y yo también: me pongo entre la multitud y paseo con muchos.

---

púrpura) lo era del orden ecuestre. Sin esos adornos era la vestidura habitual del ciudadano común.

[88] De una pieza teatral desconocida.

[89] SÓFOCLES, *Edipo Rey* 1391. El Citerón es el monte en el que Edipo fue abandonado recién nacido.

Pero lo más importante: recuerda que la puerta está 20
abierta[90]. No seas más cobarde que los niños, sino que igual
que ellos cuando algo no les gusta dicen: «Ya no juego», tú
también, cuando te parezca que las cosas están de esa ma-
nera, di «ya no juego» y márchate; pero si te quedas, no te
quejes.

XXV

SOBRE LO MISMO

Si eso es cierto y no estamos diciendo insensateces ni 1
fingiendo al decir que el bien del hombre y su mal residen
en el albedrío y que todo lo demás no nos concierne en
nada, ¿por qué nos seguimos perturbando, por qué seguimos
teniendo miedo? Nadie tiene poder sobre las cosas por las 2
que nos venimos esforzando. No prestamos atención a
aquéllas sobre las que tienen poder los otros. ¿Qué más pro-
blemas tenemos?

—Pero dame instrucciones[91]. 3

¿Qué instrucciones voy a darte? ¿No te las ha dado
Zeus? ¿No te concedió que lo tuyo careciese de trabas e im-
pedimentos y lo que no es tuyo tuviese trabas e impedimen-
tos? ¿Qué instrucción traías al venir, qué mandato? Vigila 4
lo tuyo por todos los medios, no ambiciones lo ajeno. Tuya

[90] La imagen de la vida como una habitación llena de humo de la que uno puede salirse si el humo le molesta aparece en I 9, 20, y en I 25, 18. También se la compara con un juego que uno puede abandonar (I 25, 7 y ss.; II, 16 37; IV 7, 20, etc.).

[91] En el sentido de «normas de conducta».

es la fidelidad, tuyo el respeto. Así que ¿quién puede arre-
batártelo? ¿Qué otro sino tú te impedirá que te sirvas de
ellos? ¿Que cómo lo harás? Cada vez que te afanes por lo
5 que no es tuyo habrás echado a perder lo tuyo. Con esas
reglas de conducta y órdenes de Zeus, ¿qué otras quieres
aún de mí? ¿Soy yo mejor que él, más digno de confianza?
6 ¿Es que necesitarás algo más si las observas? ¿Es que no te
tiene él dadas las instrucciones? Trae las presunciones, las
demostraciones de los filósofos, lo que oíste muchas veces,
lo que tú mismo dijiste, lo que leíste, lo que practicaste[92].

7 ¿Hasta cuándo estará bien observar eso y no estropear el
8 juego[93]? Mientras se desarrolle convenientemente. En las
Saturnales[94] le toca a uno ser rey, pues pareció bien jugar a
ese juego. Manda: «Tú, bebe; tú, mezcla el vino; tú, canta;
tú, vete; tú, ven». Obedezco para que el juego no se es-
9 tropee por mí. «Y tú, admite que estás lleno de desgracias».
No lo admito. ¿Y quién me va a obligar a admitirlo?

10 Luego nos pusimos todos de acuerdo en jugar a lo de
Agamenón y Aquiles. Al que le toca hacer de Agamenón
11 me dice: «Vete a Aquiles y quítale a Briseida». Voy. «Ven-
te.» Me vengo. Hemos de comportarnos en la vida igual que
nos comportamos en los razonamientos hipotéticos.

—Supongamos que es de noche.

---

[92] La idea parece ser que la instrucción de Zeus es ocuparse del albedrío y seguir las prenociones; el aplicarlas a los casos particulares, sin embargo, es cosa a la que se accede mediante la educación.

[93] La misma comparación de la vida con un juego aparece en I 24, 20. Cf. también I 9, 20.

[94] Constituían una de las más importantes fiestas del calendario romano. En esa fecha se intercambiaban regalos, los esclavos disfrutaban de una libertad temporal y se instituía un rey fingido *(Saturnalicius princeps)*, que es al que hace referencia Epicteto.

—Supongámoslo.
—¿Qué? ¿Es de día?
—No; acepté la hipótesis de que era de noche.
—Supongamos que admites que es de noche. 12
—Supongámoslo.
—Pues admite de verdad que es de noche.
—Eso no se sigue de la hipótesis.
Y lo mismo también en este otro caso: 13
—Supongamos que eres desdichado.
—Supongámoslo.
—¿Eres infeliz?
—Sí.
—¿Qué? ¿Te van mal las cosas?
—Sí.
—Pues admite de verdad que estás lleno de desdichas.
—No se sigue de la hipótesis; y otro me lo impide[95].

¿En qué medida, entonces, hay que someterse a esas co- 14
sas? En la medida en que sea provechoso, esto es, en la
medida en que yo mantenga a salvo lo conveniente y lo co-
medido. Y luego, unos son muy austeros y tienen poco es- 15
tómago y dicen: «Yo no puedo comer en casa de ése, para
aguantarle a diario contando cómo luchó en Misia[96]: «Ya te
expliqué, hermano, cómo subí a la colina; ahora empezaré
con lo de mi asedio». Otro dice: «Yo prefiero comer y oírle 16
hablar cuanto quiera». Pues tú compara esas opiniones; pero 17
no hagas nada a tu pesar, ni agobiado, ni pensando que estás

[95] Ambos diálogos representan ejercicios escolares. Epicteto hace comprender a sus oyentes que, al igual que uno acepta las hipótesis sólo como tales hipótesis y las rechaza cuando repugnan a la razón, también en la vida uno acepta las circunstancias mientras no repugnen a su albedrío. La voz «otro» se refiere a la divinidad.

[96] Región interior en el N.O. de Asia Menor.

18 lleno de desgracias, porque nadie te fuerza a ello. ¿Han he-
cho humo en la habitación[97]? Si es una cosa comedida me
quedaré; si es demasiado, me salgo. Esto es lo que hay que
recordar y tener por cierto: que la puerta está abierta.
19 Pero: «No vivas en Nicópolis». No viviré allí. «Ni en
Atenas». Ni en Atenas. «Ni en Roma». Ni en Roma. «Vive
20 en Gíaros[98]». Allí viviré. Pero a mí me parece mucho humo
lo de vivir en Gíaros. Me marcharé a un sitio en el que
nadie me impida vivir; porque aquella morada está abierta a
21 cualquiera[99]. Y en cuanto a la última vestimenta, esto es, el
22 cuerpecito, nadie puede hacerme nada más allá de ella. Por
eso le respondió Demetrio[100] a Nerón: «Con la muerte me
23 amenazas a mí tú, y a ti la naturaleza». Si entrego mi admi-
ración al cuerpecito, me entrego a mí mismo como esclavo;
24 si a la haciendita, esclavo. Porque al punto descubro yo
contra mí mismo por dónde se me puede coger. Igual que si
la serpiente encoge la cabeza digo: «Golpéala en la parte
que se protege», date cuenta también tú que el amo te ata-
25 cará precisamente por donde te protejas. Si te acuerdas de
eso, ¿a quién adularás o temerás todavía?

---

[97] Véase nn. a I 24, 20, y a I 9, 20.

[98] Isla griega del archipiélago de las Cíclades, a medio camino entre Ceos y Andros/Tenos y lugar de destierro en época imperial. Allí fue enviado Musonio Rufo por Nerón.

[99] La tumba.

[100] Demetrio fue el primero en ser tenido en Roma por cínico. Pertenecía al círculo de oposición a Nerón, en el que se encontraban también Trásea Peto y Prisco Helvidio (véase I 1, 26, y I 2, 19). Séneca lo presenta como hombre extraordinario, popular, de temperamento activo y combativo y dotado de talento pedagógico. Tácito, sin embargo, nos muestra otro aspecto de su carácter cuando cuenta su defensa de Egnatio Celer, delator de Barea Sorano. Fue desterrado a Grecia en época de Nerón (66 d. C.) y regresó a Roma en época de Vespasiano.

—Pero quiero sentarme donde los senadores[101]. 26

—¿Ves cómo eres tú quien te buscas motivos de ansiedad, quien te agobias a ti mismo?

Entonces, ¿de qué otra manera voy a ver bien en el anfi- 27
teatro?

—Hombre, no lo veas y no te agobiarás. ¿Qué problema tienes? O espera un poco y, una vez que se acabe el espectáculo, siéntate en los lugares de los senadores y toma el sol.
Pues, sobre todo, recuerda que nos agobiamos a nosotros 28
mismos y nos angustiamos a nosotros mismos, o sea, que
las opiniones nos agobian y nos angustian. Porque, ¿qué es 29
lo de recibir insultos? Ponte junto a una piedra e insúltala. ¿Y qué harás? Si uno escucha como una piedra, ¿qué beneficio obtiene el que insulta? Pero si el que insulta cuenta con la debilidad del insultado como ayuda, entonces consigue algo.

—Despedaza a ése. 30

—¿Por qué dices «a ése»? Coge el manto, despedázalo[102].

—«Te he ofendido». ¡Que te sea de provecho! 31

Esto practicaba Sócrates, por eso vivió siempre con un solo rostro. Pero nosotros estamos dispuestos a ejercitarnos y practicar cualquier cosa antes que la manera de llegar a no tener trabas y ser libres.

—¡Qué paradojas dicen los filósofos! 32

¿Y en las otras artes no hay paradojas? ¿Qué paradoja hay mayor que punzarle a uno el ojo para que vea? Si se le contara eso a uno que no sepa de medicina, ¿no se reiría del

---

[101] Solían estarles reservados los asientos más cercanos a la arena o la escena.

[102] Como ya ha dicho antes (párr. 21), el cuerpo es la última vestimenta.

33 que se lo contaba? Entonces, ¿qué tiene de admirable que también en la filosofía muchas de las verdades parezcan paradojas a los ignorantes?

XXVI

CUÁL HA DE SER LA NORMA DE VIDA

1 Mientras uno leía su composición[103] sobre los hipotéticos[104], dijo él:

—También es una ley de los hipotéticos ésta: admitir lo que se sigue de la hipótesis. Pero mucho más importante es esta norma de vida[105]: obrar en consecuencia con la natura-
2 leza. Pues si en toda materia y circunstancia queremos observar lo que es conforme a naturaleza, es evidente que en toda coyuntura hemos de tender tanto a no rehuir la conse-
3 cuencia como a no admitir lo que la contradiga. Por tanto, primero los filósofos nos ejercitan en la teoría —lo más fácil— y luego nos llevan a lo más difícil. Pues allí no hay nada que nos aparte de seguir las enseñanzas, mientras que
4 en las cosas de la vida son muchas las distracciones. Sería ridículo quien dijera que quiere empezar primero por éstos, porque no es fácil empezar por las cosas más difíciles.

5 Y convendría ofrecer esta excusa a los padres que se enfadan porque los hijos filosofan. «Así que me equivoco, padre, y no sé lo que me incumbe y conviene. Si es que no es

---

[103] Véase «Introducción», págs. 13-18.

[104] Véase n. a I 7, 1.

[105] Como en otras ocasiones, Epicteto pone la rectitud moral por encima del conocimiento de la lógica.

posible aprenderlo ni enseñarlo, ¿por qué me regañas? Y si
es posible enseñarlo, enséñamelo. Y si tú no puedes, déja- 6
me que lo aprenda de quienes dicen saberlo. Porque, ¿qué
crees? ¿Que voy a dar en el mal y no consigo el bien a
propósito? ¡Nada de eso! ¿Cuál es la causa de que me
equivoque? La ignorancia. ¿No quieres que aparte de mí la 7
ignorancia? ¿A quién ha enseñado la ira el arte de pilotar o
la música? ¿Y piensas que yo voy a aprender el arte de vivir
gracias a tu ira?» Pero eso sólo puede decirlo el que tiene tal 8
intención. Pero si uno lee esto y frecuenta a los filósofos 9
con la única pretensión de demostrar en los banquetes que
conoce los hipotéticos, ¿por qué lo hace sino para que le
admire el senador que está a su lado? Pues allí es donde 10
están de verdad las materias importantes, y las riquezas de
aquí allí parecen juguetes[106]. Por eso es más difícil dominar
las propias representaciones allí, en donde las agitaciones
son grandes. Yo sé de uno que lloraba cogido a las rodillas 11
de Epafrodito y decía que estaba en la miseria. Y es que no
le quedaba nada más que un millón y medio. ¿Qué hizo 12
Epafrodito? ¿Se echó a reír como vosotros? No, sino que
completamente sorprendido le dice: «¡Pobre! ¿Cómo te lo
callabas, cómo lo soportabas?»

Aquello desconcertó al que leía los hipotéticos y el que 13
le había dado aquel tema de lectura se echó a reír[107].

«Te estás riendo de ti mismo —dijo—. No habías dado
al muchacho ejercicios preparatorios ni sabías si era ca-
paz de entender esto, ¡y lo usas de lector! Entonces, ¿qué? 14

---

[106] Es decir: allí, en la vida mundana, es donde se presentarán las situaciones en las que un joven con educación filosófica deberá demostrarlo y no le bastará con hacer discursos sobre lógica, que parecerían un juego, sino que deberá comportarse como persona sensata.

[107] Véase «Introducción», págs. 14-15.

—dijo— ¿a una mente incapaz de seguir un juicio sobre un complejo[108] le confiamos el elogio, le confiamos la censura, el veredicto sobre lo que está bien o mal? ¿Se corregirá alguien si éste habla mal de él, o se envanecerá si le alaba, si ni siquiera halla las consecuencias en cosas de tan poca
15 monta? Éste es el principio del filosofar: la percepción de cómo es el propio regente. Después de saber que es débil ya
16 no se pretenderá usarlo en las cosas grandes. Pero algunos, incapaces de tragar un bocado, se compran un tratado y se lanzan a comer. Por eso lo vomitan o no lo digieren; luego
17 vienen los cólicos, las diarreas y las fiebres. Hubiera convenido que se pensaran si podían. Pero en teoría es fácil refutar al que no sabe, mientras que en las cosas de la vida uno no se presta a la refutación y odiamos al que nos refuta.
18 Sócrates, sin embargo, hablaba de 'no vivir una vida no sometida a examen'»[109].

XXVII

DE CUÁNTAS MANERAS SE PRESENTAN LAS REPRESENTACIONES Y QUÉ AYUDAS HAY QUE TENER A MANO FRENTE A ELLAS

1 Las representaciones se nos plantean de cuatro maneras: o algo existe y así parece; o, no existiendo, tampoco parece que existe; o existe y no lo parece; o no existe y lo pa-
2 rece. Por lo demás, en todos estos casos, acertar es tarea del

[108] Aquel en que la premisa mayor es una oración hipotética compleja o afirmativa.

[109] PLAT., *Apol.* 38a.

instruido. A lo que nos agobie, a eso hemos de aplicar
nuestros cuidados. Si lo que nos agobia son los sofismas de
los pirrónicos y los académicos[110], a eso hemos de aplicar
nuestros cuidados; si la seducción de las cosas, por la que 3
parecen buenas algunas cosas que no lo son, busquemos allí
el remedio; si es la costumbre la que nos agobia, para ello
hemos de intentar encontrar remedio.

¿Que en qué consiste encontrar un remedio para la cos- 4
tumbre? En la costumbre contraria. Oyes a los particulares 5
decir: «Pobre de él, ha muerto; su padre y su madre están
deshechos; cayó, pero antes de tiempo y en tierra extraña».
Escucha las razones contrarias, apártate de esas voces, opón 6
a la costumbre la costumbre contraria. Frente a los razona-
mientos sofísticos, hay que tener los lógicos y el ejercicio y
la práctica en ellos; frente a la seducción de los objetos, las
presunciones claras, lustrosas y a mano.

Cuando la muerte parezca un mal, hay que tener a mano 7
que conviene evitar los males y que la muerte es forzosa.
Pues, ¿qué hacer? ¿Dónde escapar a ella? Pongamos que soy 8
Sarpedón, el hijo de Zeus, para decir con la misma nobleza:
«Al salir quiero destacarme yo o dar a otro oportunidad de
destacarse. Si yo no puedo lograr nada, no envidiaré a otro
por hacer algo noble»[111]. Pongamos que esto está por enci- 9
ma de nosotros ¿no está lo otro en nuestra mano? ¿Y dónde
escapar a la muerte? Indicadme el país; indicadme los hom-
bres a los que he de ir, a quienes no alcanza; indicadme un
ensalmo. Si no lo tengo, ¿qué queréis que haga? No puedo 10

---

[110] Que defendían la imposibilidad del conocimiento y negaban la evidencia de los sentidos frente a escuelas más dogmáticas.

[111] Cf. Hom., *Il.* XII 328.

escapar a la muerte. ¿No escaparé de temerla, sino que
moriré padeciendo y temblando?

11 Éste es el origen del sufrimiento, querer algo y que no
suceda. Si puedo cambiar lo exterior de acuerdo con mis
planes, lo cambio; si no, quiero sacarle los ojos al que me
12 estorba. Porque el hombre es de tal naturaleza que no sopor-
ta verse privado del bien, que no soporta ir a dar en la des-
13 gracia. Luego, por último, cuando no puedo cambiar las co-
sas ni sacarle los ojos al que me estorba, me siento y gimo e
insulto a quien puedo, a Zeus y a los demás dioses. «Si no
se ocupan de mí, ¿qué más nos da a mí y a ellos?»

14 —Sí, pero serás impío.

—¿Qué me pasará peor que lo que me pasa ahora?

En resumen, hay que recordar que si la piedad y la conveniencia no van juntas, la piedad no puede mantenerse a salvo en ninguna parte. ¿No te parece que eso urge?

15 Que vengan y respondan un pirrónico y un académi-
co[112]. Porque yo, por mi parte, no tengo tiempo para esas
16 cosas ni puedo defender la costumbre. También si tuviera
un problemilla por un terrenito, llamaría a otro para que me
defendiera. ¿Con qué me basta? Con lo que corresponde a la
17 ocasión. Cómo es la percepción, si del conjunto o parcial,
quizá no sepa defenderlo, pero ambas cosas me hacen du-
dar. Pero que tú y yo no somos el mismo lo sé con toda
18 certeza. ¿Que por qué lo sé? Porque cuando quiero comer

[112] Es decir: discutir a ese respecto si lo percibido por los sentidos (conveniencia) se ajusta a la realidad o no, les corresponde a quienes niegan la veracidad de las sensaciones. Más adelante (18 y 19), aun negándose a hacerlo en detalle, continúa con su réplica a pirrónicos y académicos. Cf. I 5, 2, y II 20, 4.

no llevo allí el bocado, me lo traigo aquí[113]; cuando quiero
coger el pan, nunca he cogido la escoba, sino que voy hacia
el pan como a un blanco. Vosotros mismos, los que negáis 19
las sensaciones, ¿hacéis otra cosa? ¿Quién de vosotros fue
al molino cuando quería ir al baño?

Entonces, ¿qué? ¿No es necesario, en la medida de lo 20
posible, sostener también la observancia de la costumbre, el
cerrar filas frente a lo que va contra ella? ¿Y quién se 21
opone? Pero eso el que pueda, el que tenga tiempo; pero el
que está tembloroso y alterado y tiene roto por dentro el co-
razón ha de entregarse a alguna otra tarea.

XXVIII

QUE NO HAY QUE IRRITARSE CON LOS HOMBRES Y QUÉ COSAS SON PEQUEÑAS Y CUÁLES GRANDES ENTRE LOS HOMBRES

¿Cuál es la causa de asentir a algo? El que nos parezca 1
que es. Por tanto, no es posible asentir a lo que parezca que 2
no es. ¿Por qué? Porque ésta es la naturaleza del discerni-
miento: afirmar lo verdadero, rechazar lo falso, abstenèrse
ante lo indiferente. ¿Qué prueba hay de esto? «Siente ahora, 3
si puedes, que es de noche». No es posible. «No sientas que
es de día». No es posible. Siente o no sientas que el número
de las estrellas es par». No es posible. Cuando alguien asien- 4
te a lo falso, sábete que no quería asentir a lo falso —pues
toda alma se ve privada de la verdad contra su voluntad,

[113] Y, al decir esto, Epicteto acompañaba probablemente con los gestos las palabras.

5 como dice Platón[114]— sino que la mentira le pareció
verdad. Vamos al caso de las acciones, ¿qué criterio tene-
mos, como aquí el de lo verdadero o lo falso? El deber y
lo que no es el deber, lo conveniente y lo no conveniente, lo
que tiene que ver conmigo y lo que no tiene que ver conmi-
go y criterios semejantes a éstos.
6 Entonces, ¿no puede uno pensar que algo le conviene y
7 no elegirlo? No puede. Como la que decía:

Me doy cuenta de qué maldades voy a cometer
pero mi pasión es más fuerte que mi voluntad[115].

Porque eso mismo, satisfacer la pasión y castigar a su
marido, lo considera más conveniente que salvar a sus hijos.
8 Sí, pero estaba engañada. Muéstrale claramente que está
engañada y no lo hará; pero, mientras no se lo muestres,
9 ¿qué otra cosa ha de seguir sino la apariencia? Nada. Enton-
ces, ¿Por qué enfadarse con ella porque la desdichada anda
equivocada sobre lo más importante y se ha vuelto una ví-
bora en vez de un ser humano? En todo caso, ¿no compade-
cerás más bien —igual que compadecemos a los ciegos,
igual que a los cojos— a los que están ciegos y cojos en lo
más importante?
10 Cualquiera que recuerde esto claramente, que para el
hombre la medida de toda acción es la apariencia (por lo
demás, o la apariencia es acertada o desacertada; si acer-
tada, es irreprochable; si desacertada, él mismo recibe el
castigo, pues no puede ser uno el que anda equivocado y

[114] Paráfrasis libre de PLAT., *Sofista* 228c.
[115] EURÍPIDES, *Medea* 1078-9.

otro el perjudicado[116]), no se irritará con nadie, no se enfa-
dará con nadie, a nadie insultará, a nadie hará reproches, no
odiará, no se impacientará con nadie.
¿Así que incluso tan grandes atrocidades tienen como 11
origen la apariencia?
Ése y no otro. La *Ilíada* no es otra cosa que una repre- 12
sentación y un uso de las representaciones. A Alejandro se
le representaba que había raptado a la mujer de Menelao, a
Helena se le representaba que le seguía. Si Menelao hubiera 13
tenido la representación de que sentía que era una ventaja
verse libre de tal mujer, ¿qué habría sucedido? ¡Adiós la
Ilíada, y no sólo ella, sino también la *Odisea*!
—¿De semejante minucia dependen tales cosas? 14
—Pero, ¿a qué llamas «tales cosas»? ¿A las guerras y
las revoluciones y la muerte de muchos hombres y a las
destrucciones de ciudades? ¿Y qué tiene eso de grande?
—¿Nada?
—¿Qué tiene de grande el que mueran muchos bueyes y 15
muchas ovejas y que se incendien y destruyan muchos nidos
de golondrinas y cigüeñas?
—Entonces, ¿es lo mismo lo uno que lo otro? 16
—Completamente igual. Murieron cuerpos de hombres;
y de bueyes y ovejas. Se incendiaron casuchas de hom-
bres; y nidos de cigüeñas. ¿Qué hay de grande y atroz? O 17
muéstrame en qué se distinguen como moradas una casa de
hombre y un nido de cigüeña.
—Entonces, ¿es semejante una cigüeña a un hombre? 18

[116] En el sentido estoico no hay otros males ni perjuicios que los tocantes al albedrío, y el error ajeno no atañe al propio albedrío.

—¿Qué dices? En el cuerpo son de lo más semejante; excepto en que el uno construye las casitas con vigas y tejas y ladrillos y la otra con ramas y barro.

19 —Entonces, ¿no difieren en nada el hombre y la cigüeña?

—¡Claro que sí! Pero en esto no son distintos.

—Entonces, ¿en qué son distintos?

20 —Busca y hallarás que son distintos en otra cosa. Mira
si no será en comprender lo que hace, mira si no será en la
sociabilidad, si no será en la lealtad, en el respeto, en la cau-
21 tela, en la inteligencia. ¿En qué reside el mayor bien y el
mayor mal de los hombres? En donde reside la diferencia.
Si salva eso y lo mantiene defendido y no destruye el res-
peto ni la lealtad ni la inteligencia, entonces se salva tam-
bién él mismo. Pero si alguna de estas cosas se echa a per-
der y es conquistada, entonces también él se echa a perder.
22 Y en esto radican los asuntos importantes. ¿El gran fracaso
de Alejandro fue cuando llegaron los griegos y cuando to-
23 maron Troya y cuando murieron sus hermanos? De ningún
modo, pues nadie fracasa por labor ajena, sino que entonces
se destruyeron nidos de cigüeñas. El fallo fue cuando perdió
24 el respeto, la lealtad, la hospitalidad, la decencia. ¿Cuándo
fracasó Aquiles? ¿Cuando murió Patroclo? Desde luego que
no, sino cuando se encolerizó, cuando lloró por una mucha-
cha, cuando olvidó que estaba allí no para conseguir aman-
25 tes, sino para pelear. Ésos son los fracasos humanos, eso es
el asedio, eso es la destrucción, cuando las opiniones co-
rrectas son echadas abajo, cuando se echan a perder esas
cosas.

26 —Entonces, cuando se llevan a las mujeres y esclavizan a los niños y cuando a ellos mismos los degüellan, ¿eso no son males?

—¿Por qué te imaginas eso? Explícamelo a mí también. 27
—No, sino que ¿por qué dices tú que no son males?
—Volvamos a las reglas, recurre a las presunciones. 28
Y por esto no hay quien se admire bastante de lo que sucede. Cuando queremos juzgar sobre pesos, no juzgamos al azar; cuando sobre lo derecho y lo torcido, tampoco lo hacemos al azar. En pocas palabras: en lo que nos importa 29
conocer la verdad del caso, ninguno de nosotros hará nunca nada al azar. Mientras que en lo que reside la primera y 30
única causa de acertar o equivocarnos, de llevar una existencia feliz o desdichada, de ser infortunado o afortunado, sólo allí actuamos al azar y a la ligera. Por ninguna parte nada parecido a una balanza, nada parecido a una regla, sino que me parece una cosa, y al punto hago lo que me parece.
¿Soy yo mejor que Agamenón o que Aquiles para que 31
aquéllos, por seguir las apariencias, hiciesen y sufriesen tantos males y a mí me baste la apariencia? ¿Y qué tragedia 32
tiene otro principio? ¿Qué es el *Atreo* de Eurípides? La apariencia. ¿Qué es el *Edipo* de Sófocles? La apariencia. ¿*Fénix*? La apariencia. ¿*Hipólito*?[117]. La apariencia. No ha- 33
cer ningún caso de esto, ¿de quién os parece propio? ¿Cómo se llama a los que hacen caso de cualquier apariencia?

—Locos.

—¿Estamos nosotros haciendo acaso otra cosa?

[117] De las tragedias mencionadas, ni el *Atreo* de Eurípides ni el *Fénix* se nos han conservado.

XXIX

SOBRE EL APLOMO

1 La esencia del bien es cierta clase de albedrío; la del
2 mal, cierta clase de albedrío. Entonces, ¿qué es lo exterior?
Materias para el albedrío, en cuyo trato alcanzará su propio
3 bien o mal. ¿Cómo alcanzará el bien? Si no admira las ma-
terias. Pues si las opiniones sobre las materias son correctas,
hacen bueno el albedrío, pero si son torcidas y desviadas,
4 malo. La divinidad puso esta ley y dice: «Si quieres algo
5 bueno, tómalo de ti mismo». Pero tú dices: «No, sino de
otro». Entonces, cuando el tirano amenace y me llame, di-
ré: «¿A quién amenaza?». Si dice: «Te encadenaré», digo:
6 «Amenaza a mis manos y mis pies». Si dice: «Te haré de-
gollar», digo: «Amenaza a mi cuello». Si dice: «Te meteré
en la cárcel», digo: «A todas mis carnes». Y si amenaza con
el destierro, lo mismo.

7 —¿Así que a ti no te amenaza nada?

Si siento que esas cosas para mí no significan nada, no.
8 Pero si temo alguna de ellas, me amenaza a mí. Luego, ¿a
quién temo? ¿Al que es dueño de qué? ¿De lo que depende
de mí? Nadie es dueño de lo que depende de mí. ¿De lo que
no depende de mí? ¿Y a mí qué me importa?

9 —Entonces, ¿vosotros, los filósofos, enseñáis a despre-
ciar a los reyes[118]?

[118] Los estoicos hubieron de defenderse de las acusaciones de lesa majestad y atentado contra la seguridad del Estado (SÉN., *Epíst.* 73).

—¡Desde luego que no! ¿Quién de nosotros enseña a
oponérseles en aquello sobre lo que tienen poder? Toma el 10
cuerpecillo, toma la hacienda, toma la fama, toma a los que
me rodean. Si convenciese a alguien de que les dispute esto,
sí, que me lo reprochen. «Sí, pero también quiero gobernar 11
tus opiniones». ¿Y a ti quién te ha dado ese poder? ¿Cómo
puedes vencer una opinión ajena?

—Aplicándole el miedo la venceré —responde—. 12

No sabes que la opinión se vence a sí misma, que no es
vencida por otra cosa; ni que al albedrío ninguna otra cosa
puede vencerlo sino él a sí mismo. Por eso también la ley de 13
la divinidad es la más poderosa y la más justa: que lo supe-
rior venza siempre a lo inferior. Diez son superiores a uno. 14
¿Para qué? Para encadenarlo, para matarlo, para llevárselo a
donde quieran, para arrebatarle sus bienes. Por tanto, los
diez vencen al uno en esto, en lo que son superiores. Enton- 15
ces, ¿en qué son inferiores? Si el uno tiene opiniones
correctas y los otros no. Entonces, ¿qué? ¿Pueden vencerle
en eso? ¿De qué? Si lo ponemos en la balanza, ¿no habrá de
arrastrarla el que más pese?

¿Y que Sócrates sufriera lo que sufrió a manos de los 16
atenienses?

Esclavo, ¿por qué dices «Sócrates»? Di las cosas como
son: «¿Que se llevaran el cuerpecillo de Sócrates y los más
fuertes lo arrastraran a la cárcel y uno le diera la cicuta al
cuerpecillo de Sócrates y éste se enfriara?» [119]. ¿Eso te pa- 17
rece sorprendente, injusto, por eso reclamas a la divinidad?
¿Es que Sócrates no tenía nada frente a eso? ¿Dónde estaba 18
para él la esencia del bien? ¿A quién hemos de prestar
atención? ¿A ti o a él? Y él, ¿qué dice? «A mí Ánito y Me-

[119] Cf. PLAT., *Fedón* 118.

19 leto pueden matarme, pero no perjudicarme»[120]. Y en otra
ocasión: «Si así agrada a la divinidad, así sea»[121]. Pero
demuéstrame que con opiniones inferiores se domina al que
es superior en opiniones. No lo demostrarás ni de lejos.
Pues ésta es la ley de la naturaleza y de la divinidad: Que lo
superior venza siempre a lo inferior. ¿En qué? En lo que es
20 superior. Un cuerpo más fuerte a otro cuerpo, los más al
21 uno, el ladrón al no ladrón. Por eso precisamente perdí yo
mi candil[122], porque el ladrón era superior a mí en estar des-
pierto. ¡Lo que ganó él con el candil! Por un candil se hizo
ladrón; por un candil, indigno de confianza; por un candil,
brutal. Eso le pareció de provecho.

22 De acuerdo, pero alguien me agarra de la túnica y me
arrastra a la plaza y entonces chillan los demás: «¡Filósofo!
¿De qué te han servido las opiniones? ¡Mira, te arrastran a
23 la cárcel! ¡Mira, van a degollarte!». ¿Y qué instrucción he
tenido yo para que, si uno más fuerte me agarra de la túnica,
no me arrastre? ¿Para que, si diez me meten en la cárcel a
24 empujones, no me quede encerrado? ¿Es que no he apren-
dido ninguna otra cosa? He aprendido a ver que todo lo que
sucede, si no depende del albedrío, nada tiene que ver
25 conmigo. ¿Y eso no te sirve de ayuda en el caso presente?
Entonces, ¿por qué buscas la ayuda en algo distinto de lo
26 que aprendiste? Y luego, sentado en la cárcel, digo: «Ése, el
que da esas voces, ni escucha lo que se le ordena ni entiende
lo que se le dice ni le importa en absoluto saber de los filó-
sofos qué dicen o qué hacen. ¡Déjale!»

27 —Sí, pero ¡sal de nuevo de la cárcel!

---

120 Plat., *Apol.* 30c.

121 Plat., *Critón* 43d.

122 Cf. I 9, 10-11, y I 18, 15.

Si ya no tenéis necesidad de mí en la cárcel, saldré; pe-
ro si volvéis a tenerla, entraré. ¿Hasta cuándo? Mientras la 28
razón prefiera que yo conviva con el cuerpecillo. Cuando
no lo prefiera, tomadlo y que os vaya bien. Lo único, que no 29
sea irracionalmente, que no sea cobardemente, que no sea
por cualquier pretexto. Y lo digo porque la divinidad no
quiere eso: necesita un mundo como éste, personas en la tie-
rra que se comporten como éstas. Pero si como a Sócrates,
ordena la retirada, hay que obedecer al que la ordena como
a un general[123].

Entonces, ¿qué? ¿Hay que decirle eso al vulgo? ¿Para 30
qué? ¿No basta con obedecer uno mismo? Porque a los ni- 31
ños, cuando vienen dando palmas y diciendo: «¡Qué bien!
¡Hoy, las Saturnales!»[124], ¿les decimos: «Nada de '¡Qué
bien!'»? De ninguna manera, sino que también nosotros nos
ponemos a dar palmas. Así que tú también, cuando no pue- 32
das hacer cambiar de opinión a uno, piensa que es un niño y
da palmas con él. Y si no quieres hacerlo, entonces cállate.

Eso hay que recordar y saber cuando a uno le llaman a 33
una circunstancia semejante: que ha llegado el momento de
demostrar si estamos instruidos. Pues el joven que sale de la 34
escuela y va a dar en una circunstancia así es semejante al
que ha estudiado cómo resolver silogismos y si alguien le
propone uno fácil le dice: «Proponedme mejor uno bien
complicado, para que me ejercite». También a los atletas les
desagradan los contrincantes de poco peso: «No me levan-
ta», dice. Ése es un muchacho bien dotado. Pues no, sino 35
que cuando la ocasión le reclama ha de llorar y decir:

---

[123] En cuanto a la imagen de la obediencia a Dios como la del soldado al general, cf. I 9, 16, y I 16, 21.

[124] Véase n. a I 25, 8.

«Quisiera aprender todavía». ¿El qué? Si no lo aprendiste como para demostrarlo con las obras, ¿para qué lo aprendis-
36 te? Yo pienso que alguno de los que están sentados aquí está sufriendo en sus adentros y diciéndose: «¡Y que a mí no me llegue una circunstancia como la que le llegó a ése! ¡Que yo ahora me consuma sentado en un rincón, pudiendo ser coronado en Olimpia! ¿Cuándo me traerá alguien la no-
37 ticia de un certamen semejante?». Así debíais ser todos vosotros. Por otra parte, entre los gladiadores del César, los hay que se enfadan porque nadie los hace avanzar ni los empareja y ruegan a la divinidad y se acercan a los encargados para pedirles combatir; y entre vosotros, ¿ninguno se mos-
38 trará como ellos? Estaría dispuesto a hacerme a la mar sólo para ver qué hace mi atleta, cómo trabaja el supuesto[125].

39 —Ése no lo quiero —dice—.

¿Está en tu mano tomar el supuesto que quieras? Te ha sido dado ese cuerpo, esos padres, esos hermanos, esa patria, ese lugar en ella; y ahora vienes y me dices: «Cámbiame el supuesto». ¿No tienes recursos para servirte
40 de lo que se te ha dado? Lo tuyo es proponer, lo mío aplicarme a ello correctamente. Pero no, sino que «No me plantees esa figura, sino ésta otra; no me plantees esa con-
41 clusión, sino esta otra». Pronto llegará un momento en que los actores crean que ellos son máscaras y coturnos y colas de vestidos. Hombre, eso lo tienes como material y supues-
42 to. Declama algo, para que veamos si eres un actor trágico o

[125] Para el discípulo el «supuesto», en este caso, serían las vicisitudes de la vida, que no son elegibles. Compara esta situación más adelante (párr. 40) con un alumno que le pidiera al maestro de lógica que le cambiara los ejercicios o con que alguien creyera ser actor por llevar coturnos y máscara sin tener la voz necesaria ni las habilidades pertinentes (41-43).

cómico. Pues lo demás lo tienen ambos en común. Por ello, 43
si alguien le quita los coturnos y la máscara y le hace salir
como una sombra, ¿se acabó el actor o sigue estando? Si
tiene voz, sigue estando.

Y aquí: «Toma un cargo». Lo tomo y al tomarlo mues- 44
tro cómo se comporta un hombre instruido.

«Deja la laticlava[126], toma unos andrajos y preséntate en 45
tal papel». ¿Qué? ¿No me ha sido dado lucir una buena
voz?

«Entonces, ¿como te presentas ahora?» «Como testigo 46
llamado por la divinidad». «Ven tú y da testimonio en favor
mío. Pues tú eres digno de que yo te presente por testigo. 47
¿Acaso es un bien o un mal algo externo al albedrío? ¿Aca-
so perjudico a alguien? ¿Acaso puse el provecho de cada
uno en otra cosa sino en sí mismo?»

¿Qué testimonio das en favor de la divinidad? «Estoy en 48
una situación tremenda, Señor, y soy desdichado; nadie se
ocupa de mí; nadie me da nada, todos me censuran y hablan
mal de mí». ¿Vas a testificar eso y a poner en vergüenza el 49
llamamiento que se te hizo, el que se te concediera tal honor
y se te considerara digno de presentarte para un testimonio
de tanta calidad?

Pero el que tiene la potestad declaró: «Juzgo que eres im- 50
pío y sacrílego». ¿Qué te ha ocurrido? «Se juzgó que eras
impío y sacrílego». ¿Nada más? Nada. Pero si hubiera juz- 51
gado sobre una proposición hipotética y dado la sentencia:
«Juzgo que es mentira eso de que, si es de día, hay luz»,
¿qué le habría sucedido a la proposición hipotética? ¿Quién
es juzgado aquí, quién es condenado? ¿La proposición hipo-
tética o el que se engaña sobre ella? Entonces, ¿quién es ese 52

[126] Véase n. a I 24, 12.

que tiene potestad para dar una sentencia sobre ti? ¿Sabe qué es lo piadoso y lo impío? ¿Se ha interesado por ello?
53 ¿Lo ha estudiado? ¿En dónde? ¿Con quién? Un músico no se interesa sobre si él declara de la nota más aguda que es la más grave, ni un geómetra si falla que los radios de la cir-
54 cunferencia no son iguales; ¿y el verdaderamente instruido se preocupará de un individuo ignorante que dé algún fallo sobre lo sagrado y lo sacrílego y lo justo y lo injusto?

¡Oh, la gran injusticia de los instruidos! ¿Eso aprendiste
55 aquí? ¿No estás dispuesto a dejarles los argumentitos sobre esos asuntos a otros, desdichados hombrecillos, para que, sentados en su rincón, reciban sus suelditos o anden rezongando que nadie les da nada, mientras que tú, pasando de
56 largo, te sirves de lo que aprendiste? ¡Que no son discursitos lo que nos falta ahora, que los libros de los estoicos están llenos de argumentitos! Entonces, ¿qué es lo que falta? Quien se sirva de ellos, quien dé testimonio de sus
57 palabras con sus obras. Desempeña tú ese papel, para que ya no nos sigamos sirviendo en la escuela de ejemplos antiguos, sino que tengamos también algún ejemplo de nuestro tiempo.

58 Entonces, ¿a quién le corresponde contemplar estas cosas? A quien tiene tiempo para dedicárselo. Y es que el ser
59 vivo es amante de la contemplación. Pero es vergonzoso contemplarlas como los esclavos fugitivos; ahora hemos de sentarnos y escuchar atentamente al actor trágico, luego al citaredo[127], no como hacen aquéllos: está atento y alaba al actor y al mismo tiempo está mirando en torno suyo. Y luego, si alguien dice «amo», de inmediato se agitan, se alte-

[127] El citaredo es un artista que canta acompañándose él mismo con la cítara o el arpa.

ran. Es vergonzoso que también los filósofos contemplen 60
así las obras de la naturaleza. Pues, ¿qué es un amo? El
hombre no es amo del hombre, sino que lo son la muerte y
la vida y el placer y el esfuerzo[128]. Porque, sin eso, traedme 61
al César y veréis cómo conservo el aplomo. Pero como
venga tronando y relampagueando con esas cosas y yo
tenga miedo de ellas, ¿qué otra cosa he hecho sino
reconocer al amo, como el fugitivo? Y mientras me sienta 62
retenido por ellas, estaré en el teatro igual que el esclavo
fugitivo. Me baño, bebo, canto... todo con miedo y
sufrimiento. Pero si me libero a mí mismo de los amos, es 63
decir, de aquellas cosas por las que los amos son temibles,
¿qué problema seguiré teniendo, qué amo?

Entonces, ¿qué? ¿Hay que pregonar esto ante todos? 64
No, sino que hay que saber tratar a los ignorantes y decir:
«Éste me aconseja también a mí lo que cree que para él
mismo es un bien. Le comprendo». Pues también Sócrates 65
se mostró comprensivo con el lloroso carcelero, cuando es-
taba a punto de beber la cicuta, y dijo: «¡Qué noblemente
llora por mí![129]». ¿Verdad que no le replica: «¿Para esto 66
echamos a las mujeres?[130]»? Eso a los conocidos, a los que
podían escucharlo. Pero a aquél lo trata como a un niño.

---

[128] Así sucede a la mayoría de los hombres, critica Epicteto. Si hubieran aprendido qué es lo que importa, esas cosas —y lo mismo el poder político— les serían indiferentes.

[129] Cita no literal de PLAT., *Fed.* 116d.

[130] Cita no literal de PLAT., *Fed.* 117d.

XXX

QUÉ HAY QUE TENER A MANO EN LAS DIFICULTADES

1 Cuando vayas a uno de los poderosos, recuerda que también otro[131] desde arriba mira lo que sucede y que tú has
2 de agradar a éste más que a aquél. El primero, entonces, te pregunta:

—¿Cómo llamabas en la escuela al exilio y la prisión y las cadenas y la muerte y el descrédito?

—Yo, cosas indiferentes.

3 —Y ahora, ¿cómo las llamas? ¿Verdad que no han cambiado en nada?

—No.

—¿Has cambiado tú?

—No.

—Entonces, di qué cosas son indiferentes, di también lo que sigue.

—Lo ajeno al albedrío; no tiene que ver conmigo.

4 —Di también: ¿qué cosas os parecía que eran los bienes?

—Un albedrío y uso de las representaciones como se debe.

—Y por último, ¿qué?

—Seguirte.

5 —¿También ahora dices eso?

—También ahora digo lo mismo.

---

[131] La divinidad.

—Vete entonces adentro confiado y acordándote de ello y verás qué es un joven que ha estudiado lo que debe en medio de hombres sin estudios.

Yo, ¡por los dioses!, me imagino que debes sentir algo 6
así: «¿Por qué tener preparadas tantas y tan grandes cosas
para nada? ¿Esto era el poder? ¿Esto la antesala, los ca- 7
mareros, la guardia? ¿Para esto escuché tantos discursos?
No era nada y yo me preparaba como para algo grande».

LIBRO II

CAPÍTULOS DEL LIBRO SEGUNDO

I

QUE NO SE CONTRADICEN LA VALENTÍA Y LA PRECAUCIÓN

1 Quizá parece a algunos paradójica esta afirmación de
los filósofos, pero examinemos de todos modos en la me-
dida de nuestras fuerzas si es cierto que hay que hacerlo
2 todo valiente y precavidamente a la vez. Y es que en cierto
modo la precaución parece lo contrario de la valentía, y los
3 contrarios jamás coexisten. Pero me parece que lo que a
muchos les parece paradójico en este asunto es algo de este
tipo: si consideráramos que se ha de usar en lo mismo tanto
la precaución como la valentía, con razón se objetaría que
4 estábamos uniendo lo que no admite unión. Pero, en reali-
dad, ¿qué tiene de extraño la afirmación? Porque si es cierto
lo que muchas veces se ha dicho y muchas veces se ha de-
mostrado, que la esencia del bien reside en el uso de las re-
presentaciones y lo mismo la del mal, y que lo que no de-
pende del albedrío no admite ni la naturaleza del mal ni la
5 del bien, ¿qué paradoja afirman los filósofos al decir que en
lo que no depende del albedrío has de tener valentía, y en lo
6 que depende del albedrío, precaución? Pues si el mal reside
en el mal albedrío, sólo en ello merece ser usada la precau-
ción. Y si lo que no depende del albedrío y no depende de
7 nosotros no nos importa, en eso ha de usarse la valentía. Y
así seremos al mismo tiempo precavidos y valientes y, ¡por
Zeus!, gracias a la precaución, valientes. Pues por preca-
vernos de lo verdaderamente malo nos ocurrirá que seremos
más animosos en lo que no lo es.

Por lo demás, nos pasa lo que a los ciervos: cuando las 8
ciervas se asustan y huyen de las plumas[1], ¿a dónde se vuel-
ven y a dónde se retiran como lugar seguro? A las redes.
Y así perecen por haber confundido lo temible y lo fiable. Y 9
también nosotros, ¿en qué casos nos servimos del miedo?
En lo que no depende del albedrío. Y a la vez, ¿en qué si-
tuaciones nos comportamos valientemente, como si no hu-
biera nada temible? En las que dependen del albedrío. Nos 10
da lo mismo ser engañados o precipitarnos o hacer algo ver-
gonzoso o desear algo con ansia inconfesable sólo con tal
de alcanzar nuestro objetivo en lo ajeno al albedrío. Pero en
los asuntos de la muerte o en el destierro, en las fatigas o en
la mala reputación, ahí viene el retirarnos, ahí el desasose-
garnos. Así que, como era esperable en quienes se equivo- 11
can en lo más importante, hacemos de la natural valentía
osadía, insensatez, descaro, desvergüenza, y de la precau-
ción y discreción naturales cobardía y ruindad, llenas de
miedos e inquietudes. Pues si uno pone la precaución donde 12
hay albedrío y obras del albedrío, al punto, junto con el que-
rer precaverse y para ello tendrá a su disposición el rechazo.
Pero si la usa donde las cosas no dependen de nosotros ni de
nuestro albedrío, al experimentar rechazo de lo que depende
de otros, por fuerza sentirá temor, agitación, inquietud. Pues 13
no son la muerte o las fatigas lo temible, sino el temer a las
fatigas o a la muerte. Por eso alabamos al que dijo:

[1] Se refiere a una trampa de caza consistente en una cuerda a la que se atan plumas coloreadas. Al moverlas el aire, los ciervos se asustan y en su huida van a parar a las redes tendidas previamente.

No es morir lo terrible, sino morir de modo deshonroso[2].

14 Convendría, por tanto, oponer a la muerte la valentía, y
al miedo a la muerte la precaución. Pero, en realidad, suce-
de lo contrario: a la muerte oponemos la huida y a nuestra
opinión sobre ella, el desdén, el desprecio y la indiferencia.
15 A eso Sócrates lo llamaba —y hacía bien— «caretas».
Pues igual que a los niños, por su inexperiencia, las másca-
ras les parecen terribles y espantosas, algo parecido nos
pasa a nosotros con los asuntos no por otra razón, sino por
16 lo mismo que a los niños con las caretas. ¿Qué es un niño?
Ignorancia. ¿Qué es un niño? Incultura. Porque, cuando sa-
17 ben, no son en nada inferiores a nosotros. ¿Qué es la muer-
te? Una careta. Dale la vuelta y estúdiala. Mira cómo no
muerde. El cuerpecito ha de ser separado del almita —co-
mo ya lo estuvo— o ahora o más adelante. ¿Por qué te
18 enfadas si ha de ser ahora? Y si no es ahora, más adelante.
¿Por qué? Para que se cumpla el ciclo del mundo, pues
19 necesita de lo presente, de lo porvenir, de lo pasado. ¿Qué
son las fatigas? Una careta. Dale la vuelta y estúdiala. La
carnecita se estimula con rudezas y luego de nuevo con
dulzuras. Si no te viene bien, la puerta está abierta; si te
20 viene bien, aguanta. Porque a todo hay que tener la puerta
abierta y no tendremos problemas.
21 ¿Cuál es el fruto de estas doctrinas? El que ha de ser el
más hermoso y conveniente para los verdaderamente ins-
truidos: imperturbabilidad, ausencia de miedo, libertad.
22 Pues en esto no hemos de hacer caso al vulgo, que dice que

---

[2] Verso trágico de autor desconocido; aparece también entre las *Máximas* de MENANDRO (742 ed. Jaekel; 504 ed. Meineke) con ligeras variaciones.

«sólo a los libres se les ha de permitir la instrucción», sino más bien a los filósofos, que dicen que «sólo los instruidos son libres».

—¿Cómo es eso? 23

—Así: en realidad, ¿es otra cosa la libertad más que poder vivir como queremos[3]?

—No.

—Entonces, decidme, hombres, ¿queréis vivir en el error?

—No queremos.

—Y es que nadie que vive en el error es libre[4]. 24
¿Queréis vivir asustados, tristes, inquietos?

—De ningún modo.

—Porque nadie asustado, triste ni inquieto es libre, sino que el que se aparta de las tristezas, los miedos y las inquietudes, ése, por el mismo camino, se aparta también de ser esclavo.

Entonces, ¿cómo vamos a seguir confiando en vosotros, 25
queridísimos legisladores? ¿Verdad que no permitimos que sean instruidos más que los libres? Pues los filósofos dicen: «No permitimos que sean libres más que los instruidos», esto es, que la divinidad no lo permite.

---

[3] La libertad, que en época clásica se entiende fundamentalmente como libertad política (cf. ARIST., *Política* 1317b12, y PLAT., *República* 557b), en época de Epicteto se entiende sobre todo como libertad moral. Epicteto juega aquí con la interpretación de la cita.

[4] Se refiere a la paradoja estoica «Sólo el sabio es libre y todo insensato, esclavo» (CIC., *Paradojas de los estoicos* V).

26 Entonces, cuando uno ha hecho que su esclavo dé la vuelta ante el pretor[5], ¿no ha hecho nada?

—Sí que lo ha hecho.

—¿Qué?

—Ha hecho que su esclavo dé la vuelta ante el pretor.

—¿Nada más?

—Sí; también debe pagar por él la vigésima.

27 —Entonces, ¿qué? ¿No es ya libre el que ha pasado por eso?

28 —No más que imperturbable. Porque tú, que puedes hacer dar la vuelta a otros, ¿no tienes ningún dueño? ¿Ni el dinero, ni una muchacha, ni un muchacho, ni el tirano, ni un amigo del tirano? Entonces, ¿por qué tiemblas al ir a dar en una de esas circunstancias?

29 Por eso digo muchas veces: meditad y tened a mano frente a qué cosas habéis de ser valientes y frente a cuáles mantener una postura precavida: en lo que no depende del albedrío, tener confianza; precaución, en lo relativo al albedrío.

30 —Pero no te he leído la lección, ni sabes qué estoy haciendo[6].

31 —¿En qué? ¿En palabrejas? Guárdate tus palabrejas. Muéstrame cómo estás en deseos y rechazos; si no echas a perder lo que quieres; si no caes en lo que no quieres. Y esos períodos, si tienes sentido común, un día los cogerás y los borrarás.

---

[5] El gesto formaba parte del rito de la manumisión; la vigésima a la que se alude más adelante era la tasa del cinco por ciento que había que pagar al Estado.

[6] Interrupción de un discípulo que, probablemente, ha traído su tarea preparada y se encuentra con que a Epicteto, como siempre, le importa más la práctica que la teoría.

Entonces, ¿qué? ¿No escribió Sócrates[7]? ¿Y quién escri- 32
bió tanto como él? Pero, ¿cómo? Puesto que no podía tener
constantemente quien refutara sus opiniones o a quien él
refutase a su vez, se refutaba y examinaba a sí mismo y se
ejercitaba constantemente en la práctica de alguna presun-
ción. Esto escribe el filósofo: que las palabrejas y el «dijo 33
él, dije yo» se los deja a otros, a los insensatos o a los
benditos que disponen de ocio por su imperturbabilidad o a
los que no calculan en absoluto las consecuencias por
estupidez.

Pero ahora, si se presenta la oportunidad, ¿irás y mostra- 34
rás tus escritos y los leerás y te pavonearás: «Mira qué diá- 35
logos compongo»? No hombre, sino más bien lo otro: «Mi-
ra cómo no echo a perder lo que deseo. Mira cómo no voy a
caer en lo que rechazo. Trae la muerte y te darás cuenta;
trae fatigas, trae la cárcel, trae deshonras, trae la condena».
Ése es el lucimiento de un joven que ha salido de la escuela. 36
Lo demás déjaselo a otros, que nadie oiga nunca una
palabra tuya sobre ello ni admitas que nadie te alabe por
ello; piensa, por el contrario, que no eres nadie y que nada
sabes. Muestra sólo que sabes cómo no echar a perder una 37
cosa y cómo no ir a caer en otra. ¡Que se ejerciten otros en 38
pleitos, otros en problemas, otros en silogismos! Tú, en mo-
rir, en ser encadenado, en ser atormentado, en ser des-
terrado. Y todo ello valerosamente, confiando en el que te 39
ha llamado a esto, en el que te ha juzgado digno de esta
tierra a la que has sido destinado y en la que demostrarás de

[7] El pasaje resulta llamativo, dada la tradición antigua de que Sócrates no escribió. Aquí parece una supuesta objeción derivada de la intervención anterior de un alumno a la que Epicteto responde en el sentido de que sí debió hacerlo, pero como ejercicio filosófico y no retórico.

lo que es capaz el regente racional cuando se opone a las fuerzas ajenas al albedrío.

40 Y así aquella paradoja ya no parecerá imposible ni paradoja, porque al mismo tiempo hay que confiar y precaverse: en lo que no depende del albedrío, confiar, y en lo que depende del albedrío, precaverse.

II

SOBRE LA IMPERTURBABILIDAD

1 Mira tú, que vas a un juicio, qué quieres conservar y a
2 dónde quieres ir a parar. Pues si quieres conservar el albedrío conforme a naturaleza, tienes toda la seguridad, toda la
3 comodidad, no tienes problemas. Si pretendes conservar lo
que hay en ti libre e independiente por naturaleza y te basta
4 con eso, ¿qué podrá apartarte de ello? ¿Quién es dueño de
ello? ¿Quién puede arrebatártelo? Si quieres ser respetuoso
y honrado, ¿quién no te lo va a permitir? Si quieres no verte
obstaculizado ni forzado, ¿quién te forzará a desear lo que
no te parece deseable, quién a rechazar lo que no se te
5 muestra rechazable? ¿Y qué? Te amenazará con algo que se
considere temible, pero ¿cómo puede conseguir que lo ex-
6 perimentes con rechazo? Por tanto, mientras esté en tu mano
7 el desear y el rechazar, ¿de qué te preocupas? Para ti eso ha
de ser el exordio, eso la exposición, eso la prueba, eso la
victoria, eso el epílogo, eso la aprobación.

8 Por eso respondió Sócrates al que le recordaba que se preparara para el juicio: «¿No te parece que me he estado preparando para ello toda la vida?».

—¿Con qué preparación? 9
—Guardé —responde— lo que dependía de mí.
—¿Cómo?
—Nunca hice nada injusto en público ni en privado[8].
Si quieres conservar también lo exterior, el cuerpecito, 10
la haciendita y la honrilla, te digo: prepárate con toda la
preparación posible y además observa tanto la naturaleza
del juez como a tu oponente. Si hay que abrazarle las rodi- 11
llas, abrázale las rodillas; si hay que llorar, llora; si hay que
gemir, gime. Y cuando sometas lo tuyo a lo exterior, sé es- 12
clavo en adelante y no andes cambiando de idea, ahora
queriendo ser esclavo, ahora no queriendo, sino simplemen- 13
te y con todo tu discernimiento o lo uno o lo otro: o libre o
esclavo, o cultivado o inculto, o gallo con raza o sin ella,
o aguanta los golpes hasta morir o ríndete de inmediato. No
sea que aguantes muchos golpes y al final te rindas.
Pero si esto te parece vergonzoso, haz ya mismo la dis- 14
tinción: ¿en dónde reside la esencia de los males y los bie-
nes? En donde esté también la verdad. En donde esté la ver-
dad, allí también la naturaleza. Y allí está la precaución, en
donde la verdad, y allí la valentía, en donde la naturaleza[9].
¿O te parece que si Sócrates hubiera querido conservar 15
lo exterior habría comparecido a decir: «A mí Ánito y Me-
leto pueden matarme, pero no perjudicarme»[10]? ¿Iba a ser 16

[8] Paráfrasis de JEN., *Apología* 2 y ss.

[9] El texto, desde «En donde esté también la verdad...» resulta complejo por la escasa relación de lo que se dice con lo anterior y posterior. SCHENKL sugiere que podría tratarse de una sección del final del capítulo anterior que, por razones que se nos escapan, hubiese sido traspuesta a este lugar en el curso de la transmisión manuscrita. SOUILHÉ lo atetiza.

[10] PLAT., *Apol.* 30c, ya citado en I 29, 18. Aparece también más adelante en *Manual* 53, 4.

17 tan insensato que no viera que este camino no conducía allí,
sino a otra parte? Y entonces, ¿qué, que no presenta argu-
mentos y encima los irrita? Como mi Heráclito[11], que tenía
un asuntillo sobre un campito en Rodas y tras haber mostra-
do a los jueces que hablaba con justicia, al llegar al final del
discurso dijo: «Pero ni os suplicaré ni me importa lo que
18 vayáis a fallar: más sois vosotros los juzgados que yo». Y
así echó a perder el asunto. ¿Qué necesidad había? Simple-
mente, no pidas y no añadas el «y no estoy pidiendo». A
menos que sea una ocasión oportuna para irritar a los
jueces, como en el caso de Sócrates.

19 Y tú, si preparas un final de discurso semejante, ¿a qué
vas? ¿Para qué compareces? Si es que quieres que te cruci-
20 fiquen, espera y llegará la cruz, pero si la razón decide com-
parecer e intentar convencer de su postura, ha de obrar en
consecuencia poniendo a salvo, en todo caso, lo suyo pro-
pio.

21 De ese modo, también es ridículo decir: «¡Ponte en mi
lugar!» ¡Qué voy a ponerme en tu lugar! Sino «Haz que
mi pensamiento, resulte lo que resulte, se acomode a ello».
22 Porque eso sería igual que si un iletrado dijera: «Dime qué
23 he de escribir cuando me dicten un nombre». Y si digo
que «Dión» y viene otro y le propone no el nombre de
«Dión», sino el de «Teón», ¿qué pasará? ¿Qué escribirá?
24 Pero si te has ejercitado en escribir, puedes también pre-
pararte para todo lo que te dicten. Y si no, ¿en qué me voy a
poner en tu lugar? Si los acontecimientos te dictan otra
25 cosa, ¿qué dirás o qué harás? Acuérdate de este principio

[11] OLDFATHER traduce *«my friend Heracleitus»* y SOUILHÉ *«mon ami Héraclite»*. Ignoramos cuál pudo ser exactamente la relación entre Epicteto y «su» Heráclito.

universal y conocerás la norma de conducta. Pero si te quedas con la boca abierta por lo exterior, será forzoso que ruedes arriba y abajo según la voluntad del amo. ¿Que quién 26
es el amo? El que tiene poder sobre alguna de las cosas por las que te afanas o que rechazas.

III

A LOS QUE RECOMIENDAN A ALGUNOS A LOS FILÓSOFOS

Con razón respondió Diógenes al que le pedía que le 1
diera cartas de recomendación: «De que eres un ser humano se dará cuenta al verte. De si eres bueno o malo se dará cuenta si es experto en distinguir a los buenos y a los malos, y si es inexperto, ni aunque se lo escriba mil veces». Es lo 2
mismo que si una dracma quisiera ser recomendada a alguien para ser contrastada. Si tu aleación es la debida, tú misma te recomendarás.

Por tanto, convendría que nosotros tuviéramos en la vi- 3
da algo parecido a lo que tenemos para el dinero, para que yo pueda decir, como dice el que contrasta las monedas: «Trae cualquier dracma y yo la calificaré». Pero en el caso 4
de los silogismos, «Tráeme cualquiera y yo te haré la distinción entre quien los puede analizar y quien no»[12]. ¿Por qué? Porque sé analizar los silogismos; tengo la capacidad

[12] OLDFATHER y WOLF refieren *analytikós* a «silogismo» y no a «experto». Esa versión se acomoda mejor a la frase anterior; la nuestra (siguiendo a J. DE U. y otros), a la frase posterior. En ambas interpretaciones se percibe un cambio brusco en las referencias no infrecuente en el estilo epicteteo.

que ha de tener el examinador de correctores de silogismos.
5 Y en el caso de la vida, ¿qué he de hacer? Tan pronto digo
«bueno» como «malo». ¿Cuál es la causa? La contraria que
en los silogismos: la ignorancia y la inexperiencia.

IV

AL QUE HABÍA SIDO SORPRENDIDO UNA VEZ EN ADULTERIO

1 Una vez que él estaba diciendo: «El hombre ha nacido
para la fidelidad y el que subvierte esto subvierte lo propio
del hombre», llegó uno de los que eran tenidos por hombres
de letras, que, en cierta ocasión, había sido sorprendido en
2 adulterio en la ciudad. Y él: «Mas si dejando de lado la fi-
delidad para la que hemos nacido asechamos a la mujer del
vecino, ¿qué estamos haciendo? ¿Qué otra cosa sino echar a
3 perder y destruir? ¿A quién? Al fiel, al respetuoso, al pia-
doso. ¿Sólo esto? ¿Acaso no estamos destruyendo la vecin-
dad y la amistad y la ciudad? ¿A qué puesto nos destinamos
a nosotros mismos? ¿En calidad de qué voy a servirme de ti,
hombre? ¿Como vecino, como amigo? ¿De qué clase?
4 ¿Como ciudadano? ¿Qué voy a confiarte? Si fueras un
trasto viejo tan podrido que no se te pudiera usar para nada,
te tirarían fuera, a la basura, y de allí no te recogería nadie.
5 Si siendo hombre no eres capaz de desempeñar ningún
cargo humano, ¿qué haremos de ti? De acuerdo, no puedes
ocupar el lugar de un amigo. El de un esclavo ¿puedes? ¿Y
quién confiará en ti? ¿No quieres tirarte tú mismo a la basu-
6 ra como un trasto inútil, como una porquería? Luego dirás:

«Nadie se trata conmigo, un hombre de letras». Porque eres
malvado e inútil. Como si se enfadaran las avispas porque
nadie se trata con ellas, sino que todos las rehúyen y, si se
puede, se las quita uno a golpes de encima. Tú tienes un 7
aguijón tal que al que le piques le darás problemas y sufri-
mientos. ¿Qué quieres que hagamos contigo? No hay donde
ponerte.

«Entonces, ¿qué? ¿No son las mujeres, por naturaleza de 8
todos?»[13].

También yo lo afirmo. También el cochinillo es de
todos los invitados. Pero, si te parece, cuando se hagan las
porciones, vete y coge la ración del que se sienta a tu lado,
róbala a escondidas o mete la mano y coge un poco y si no
puedes coger la carne, mete los dedos y chúpatelos. ¡Buen
compañero de bebida y socrático comensal[14]! ¡Venga! ¿El 9
teatro no es para todos los ciudadanos? Cuando se sienten,
si te parece, vete y echa a uno de ellos. En ese sentido son 10
también de todos las mujeres. Cuando el legislador, como el
que organiza un convite, las distribuye, ¿no quieres tomar
también tú tu propia parte, sino que arramblas con la ajena y
coges un poco?

«Pero soy hombre de letras y conozco a Arquedemo[15]».

---

[13] Los estoicos se adherían a esta teoría social ya expresada por Platón (*Rep.* V 449 y ss.). También Epicteto, pero con ciertas limitaciones, como se ve a continuación.

[14] Epicteto compara al glotón mencionado poco antes con los comensales descritos por PLAT. y JEN. en sus *Banquetes*.

[15] Filósofo estoico natural de Tarso, discípulo de Diógenes de Babilonia o, tal vez, el estudioso que comentó la *Retórica* de Aristóteles, si es que no son un mismo personaje. El Arquedemo mencionado más adelante (II 17, 40) es, sin duda, el filósofo estoico.

11 Pues si conoces a Arquedemo, sé adúltero y desleal y, en vez de hombre, lobo o mono. ¿Qué te lo impide?

V

CÓMO COEXISTEN LA MAGNANIMIDAD Y EL CUIDADO

1 Las materias son indiferentes, pero el uso de ellas no es
2 indiferente. ¿Cómo conservará alguien al mismo tiempo el equilibrio y la imperturbabilidad y a la vez el cuidado y
3 el no obrar con negligencia ni con descuido? Imitando a los que juegan a los dados: las fichas son indiferentes, los dados son indiferentes. ¿Cómo sé qué va a salir? Pero usar cuida-
4 dosa y hábilmente lo que salga, eso ya sí es cosa mía. De la misma manera, por tanto, en eso consiste la tarea principal de la vida. Distingue las cosas y ponlas por separado y di: «Lo exterior no depende de mí, el albedrío depende de mí.
5 ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas». Pero no califiques nunca las cosas ajenas de «bien» ni de «mal», ni de «provecho» ni de «perjuicio» ni de ningún otro nombre de ese estilo.

6 Entonces, ¿qué? ¿Han de ser usadas esas cosas descuidadamente? De ningún modo, pues eso, a su vez, es un mal
7 para el albedrío y, en ese sentido, contra naturaleza. Sino que hay que hacerlo al mismo tiempo con interés, porque su uso no es indiferente y a la vez con equilibrio y serenidad,
8 porque la materia es indiferente. Pues donde esté lo importante, en eso nadie puede ponerme impedimentos ni obligarme. En donde se me pueden poner impedimentos o se me puede forzar, la obtención de esas cosas no depende de

mí, ni es un bien o un mal; su uso, por otro lado, es o un
bien o un mal y, además, depende de mí.

Es difícil mezclar y ensamblar el interés del que se 9
siente afectado por las materias y el equilibrio del indife-
rente, pero no imposible. Si no, sería imposible ser feliz. 10
Vamos a hacer como si estuviéramos en una nave. ¿Qué
puedo hacer yo? Elegir el timonel, los marineros, el día, la
oportunidad. Luego cae una tormenta. ¿Qué más me incum- 11
be? Mi parte está hecha. La tarea es de otro, del timonel. 12
Pero es que, además, la nave se hunde. ¿Qué he de hacerle?
Lo que puedo, sólo eso hago. Me ahogo sin miedo, sin
gritar ni reclamar a la divinidad, sino sabiendo que lo que
nace también ha de morir. No soy Eón[16], sino un ser 13
humano, una parte del todo, como la hora del día. He de
estar presente, como la hora, y pasar, como la hora. ¿Qué 14
más da cómo pase, ahogado o consumido por la fiebre? Por
un medio u otro he de pasar.

Verás que eso lo hacen los que juegan bien a la pelota: a 15
ninguno de ellos les importa la pelota como un bien o un
mal, sino que les importa tirarla y recibirla. En eso reside la 16
armonía, en eso reside el arte, la rapidez, la maestría, en que
yo ni estirando el torso puedo cogerla y él, si la lanzo, la
recoge. Pero si la cogemos o la tiramos con inquietud y 17
miedo, ¿qué juego va a haber, cómo podrá uno mantener la
calma, cómo va uno a ver en la jugada la continuación?
Sino que uno me dirá «¡Tira!», «¡No tires!», otro «¡No tires
alto!». Eso es una pelea y no un juego.

---

[16] Eón es una divinidad menor, de origen probablemente oriental, que representa a la eternidad. Sobre la corrección al texto que hemos aceptado y su justificación, véase R. RENEHAN, art. cit., págs. 273-75.

18 En ese sentido, Sócrates sabía jugar a la pelota. ¿Cómo?
Sabía jugar ante el tribunal. «Dime, Ánito —decía—, ¿có-
mo dices que yo no creo en la divinidad? ¿Qué te parece
que son los démones? ¿No son, sin duda, ciertos hijos mes-
19 tizos de dioses o de hombres y dioses?» Al asentir el otro:
«¿A ti quién te parece que puede pensar que hay mulos pero
no asnos?»[17], como si jugara con una pelota. ¿Y qué pelota
había allí en medio? El vivir, el ser encadenado, el ser
desterrado, el beber el veneno, el verse privado de su mujer,
20 el dejar huérfanos a sus hijos. Eso era lo que había por
medio y con lo que jugaba, pero no por eso jugaba y
manejaba la pelota con menos armonía. Así, tengamos
también nosotros el interés como el del más hábil jugador y
21 la indiferencia como la que tendríamos por la pelota. Pues,
en cualquier caso, hay que hacerse hábil en alguna de las
materias exteriores, pero no admitiéndola tal cual, sino
mostrando nuestra habilidad en ella según como sea. De esa
misma manera, el tejedor no produce la lana, sino que,
22 según lo que recibe, en eso muestra su arte. Los alimentos y
la hacienda te los da otro y puede quitarte eso mismo e
23 incluso el propio cuerpecito. Así que tú toma la materia y
trabaja. Si sales incólume, unos saldrán a tu encuentro y te
felicitarán por haberte salvado, pero el que sabe escrutar
tales cosas[18], si ve que te desenvolviste con decoro, te ala-
bará y te felicitará; pero si te ve a salvo por algún medio
indecoroso, al revés. Porque en lo que es de razón alegrarse,
en eso cabe también el felicitar.

---

[17] Cita aproximada de PLAT., *Apol.* 27d-e, con la particularidad de que en la *Apol.* el interlocutor de Sócrates no es Ánito, sino Meleto.

[18] La divinidad.

¿Cómo, entonces, se llama a algunas cosas exteriores 24
acordes con la naturaleza y discordes con la naturaleza?
Como si fuéramos algo absoluto. Pues en el pie llamaré
conforme a naturaleza a que esté limpio, pero si lo tomas
como pie y como no absoluto le tocará andar por barro y
pisar espinas y a veces hasta ser amputado en beneficio del
todo; y si no, no seguirá siendo pie. Algo así hay que pensar 25
de nosotros. ¿Qué eres? Un ser humano. Si te ves como algo
absoluto, será conforme a naturaleza vivir hasta la vejez, ser
rico, tener salud. Pero si te ves como hombre y como parte
de un todo, por ese todo te toca ahora estar enfermo, luego
darte a la mar y correr riesgos, luego verte sin recursos y, a
veces, hasta morir antes de tiempo. Entonces, ¿por qué te 26
enfadas? ¿No sabes que igual que aquél no seguiría siendo
pie tampoco tú seguirías siendo hombre? Porque, ¿qué es un
hombre? Una parte de la ciudad, primero de la de los dioses
y los hombres[19] y, después de eso, de la que te sea más cer-
cana, que es un pequeño remedo de la universal.

—Así que ¿ahora me toca ser juzgado? 27

Así que ¿a otro le toca ahora tener fiebre, a otro nave-
gar, a otro morir, a otro ser condenado? Pues es imposible
que en este cuerpo, en esta circunstancia, con estos compa-
ñeros de vida no vayamos a caer cada uno en una cosa de
éstas. Por tanto tu tarea es ir y decir lo que debes, exponerlo 28
como corresponde. Y luego el otro[20] dice: «Juzgo que eres 29
culpable». «Enhorabuena. Yo hice lo mío, tu verás si tam-
bién tú hiciste lo tuyo». Porque también él corre un riesgo,
que no se te olvide.

---

[19] La comparación del mundo con una ciudad aparece también en II 10, 5; III 22, 4; III 24, 10 y 43.

[20] Se refiere a aquel que tiene potestad sobre los alimentos, la hacienda o la vida.

VI

SOBRE LA INDIFERENCIA

1 La proposición hipotética es indiferente; pero el juicio sobre ella no es indiferente, sino que o es ciencia o es opinión o engaño. También la vida es indiferente, pero su uso
2 no es indiferente. No sea que os volváis negligentes cuando os diga alguien que también esto es indiferente, ni miserables y fascinados por la materia cuando alguien os exhorte a la atención.

3 También está bien conocer la propia preparación y capacidad para que, en las cosas en las que no estés preparado, te comportes con calma y para que no te enfades si otros
4 son mejores que tú en esos temas. Pues tú te considerarás a ti mismo mejor en los silogismos y, si se enfadan, los
5 consolarás: «Yo he estudiado, vosotros no». Así también en lo que se necesita de cierto entrenamiento, no pretendas la superioridad sin él, sino déjalo a los que han practicado de sobra, y que te baste con guardar el equilibrio.

6 —Vete y saluda a Fulano.

¿Cómo? Sin bajezas. Pero me han cerrado la puerta. Pues no he aprendido a entrar por la ventana, sino que cuando encuentro la puerta cerrada es fuerza que me retire o que entre por la ventana.

7 —¡Pero, háblale!

8 Le hablo. ¿De qué modo? Sin bajezas. Pero no lo has conseguido. ¿Verdad que no era cosa tuya? No, sino de él. Entonces, ¿por qué te afanas por lo ajeno? Teniendo siem-
9 pre presente qué es tuyo y qué ajeno, no te inquietarás. Por

eso dice con razón Crisipo: «Mientras me parezcan inciertas
las consecuencias sigo siempre lo más adecuado para con-
seguir lo acorde con la naturaleza. Pues la propia divinidad 10
me hizo capaz de elegirlo. Y si supiera que ahora es mi des-
tino enfermar, incluso me lanzaría a ello; pues también el
pie, si tuviera seso, se lanzaría al barro».

Porque, ¿para qué nacen las espigas? ¡No será para que 11
se sequen! Pero se secan. ¿No será para ser cosechadas? Es
que no son absolutas de nacimiento. Si pudieran percatarse, 12
¿deberían pedir no ser nunca cosechadas? Así, sabed que 13
también en los hombres es una maldición el no morir. El no
ser cosechado es como no llegar a la madurez. Pero nos- 14
otros, puesto que somos los mismos que hemos de ser cose-
chados y, a la vez, comprendemos eso mismo, que somos
cosechados, nos enfadamos por ello. Y es que ni sabemos
quiénes somos ni nos hemos ocupado de las cosas humanas
como los entendidos en caballos de lo equino. Crisantas[21], 15
sin embargo, cuando estaba a punto de asestar el golpe al
enemigo, al oír que la trompeta tocaba a retirada, se contu-
vo. Hasta tal punto le pareció más conveniente seguir la or-
den del capitán que su propia intención. Pero ninguno de 16
nosotros está dispuesto, ni siquiera cuando la necesidad lo
exige, a obedecerla dócilmente, sino que pasamos por las
que pasamos llorando y gimiendo y llamándolo «circunstan-
cias». ¿Qué circunstancias, hombre? Si llamas circunstan- 17
cias a lo que está a tu alrededor, todo son circunstancias; si
se lo llamas a lo difícil, ¿qué dificultad hay en que muera lo
nacido? Lo que mata es una espada o la rueda[22] o el mar o 18

---

[21] Relata la anécdota JEN., en *Cirop.* IV 1, 3, con la diferencia de que Ciro lo llamó por su nombre.

[22] Instrumento de tortura.

una teja o un tirano. ¿Qué más te da el camino por el que
19 bajes al Hades? Todos son iguales[23]. Si quieres oír la verdad, el más corto es por el que nos manda el tirano. Nunca tirano alguno estuvo degollando a alguien seis meses, mientras que la fiebre muchas veces hasta un año. Todo eso es alboroto y estruendo de palabras vanas.

20 —Pero arriesgo la cabeza ante el César[24].

¿Y no la arriesgo yo, que vivo en Nicópolis, donde hay tantos terremotos? Y tú mismo, cuando cruzas el Adriático, ¿qué arriesgas? La cabeza, ¿no?

21 —Pero es que también arriesgo mis opiniones.

¿Las tuyas? ¿Cómo? ¿Quién puede obligarte a opinar lo que no quieres? ¿Las ajenas? ¿Qué peligro arrostras tú porque los otros opinen falsedades?

22 —Pero es que me arriesgo a ser desterrado.

¿Qué es ser desterrado? ¿Estar fuera de Roma?

—Sí. Y entonces, ¿qué? ¿Y si me mandan a Gíaros[25]?

Si te hace, vas; y si no, tienes a dónde ir, en vez de a Gíaros: al mismo sitio al que irá, quiera o no, el que te manda a Gíaros.

23 Así que, ¿por qué vas como a una gran empresa? No es tan grande como los preparativos; como diría un joven bien dotado: «No era para tanto, para haber escuchado tanto, para haber escrito tanto, para haber pasado tanto tiempo junto a un vejete[26] de no mucha valía».

---

[23] Dicho atribuido a varios filósofos.

[24] La oposición a los consejos de Epicteto sería la de un alumno —real o fingido— que ha de ir a Roma.

[25] Cf. I 25, 19.

[26] Como en alguna otra ocasión, alude aquí Epicteto a su edad avanzada.

Acuérdate sólo de la distinción aquella de acuerdo con 24
la cual se separa lo tuyo de lo que no es tuyo. No te afanes 25
por cosa alguna de lo ajeno. La tribuna y la cárcel son cada una un lugar; el uno, elevado; el otro, humilde; pero el albedrío es igual. Si quieres conservarlo igual en cada uno de
esos lugares, puede ser conservado. Y entonces seremos 26
discípulos de Sócrates, cuando seamos capaces de escribir
peanes en la cárcel[27]. Pero tal y como somos hasta ahora, 27
mira si en la cárcel soportaríamos que otro viniera a decirnos: «¿Quieres que te lea unos peanes?».

—¿Por qué vienes a meterme en líos? ¿No conoces las desgracias que se apoderan de mí? ¿En éstas voy yo a...?

—¿En cuáles?

—Estoy a punto de morir.

¿Serán inmortales los demás hombres?

VII

CÓMO SE HAN DE CONSULTAR LOS ORÁCULOS[28]

Por consultar inoportunamente los oráculos muchos de- 1
jamos de lado muchos deberes. ¿Qué puede ver el adivino 2

[27] PLATÓN pone esta afirmación en boca del propio Sócrates en *Fed.* 60c-d. El peán es un himno dedicado a Apolo.

[28] Epicteto no rechaza la práctica, muy habitual en su tiempo, de la mántica. Aparece como tema principal, además de en este capítulo, en *Man.* 18 y 32, y las pautas de conducta que sugiere Epicteto consisten en acudir a la consulta con ánimo sereno y en los casos en que ni la razón ni el sentido del deber indican con claridad el proceder más acertado (cf. también II 16, 17). Insiste en la supremacía del sentido del deber y en la inutilidad de consultar sobre lo que no depende de nosotros.

más que la muerte o un peligro o una enfermedad o, en to-
3 tal, cosas semejantes? Si hubiera que arriesgarse por el ami-
go o incluso morir por él, ¿dónde está la oportunidad de
consultar el oráculo? ¿No tengo dentro al adivino que me
dice la esencia del bien y del mal, al que me explica los sig-
4 nos de ambos? ¿Qué necesidad voy a tener aún de las entra-
ñas o de las aves? Pero, ¿soportaré que me diga: «Te con-
5 viene»? ¿Es que sabe qué es lo conveniente? ¿Sabe qué es
el bien? ¿Ha estudiado, igual que los signos de las entrañas,
también cuáles son los signos de lo bueno y lo malo? Pues
si sabe los signos de eso, sabe también los de lo hermoso y
6 lo feo y de lo justo y lo injusto. Hombre, dime qué se
indica: ¿vida o muerte? ¿Pobreza o riqueza? Pero si
7 conviene o es perjudicial, ¿te lo voy a preguntar a ti? ¿Por
qué no hablas de asuntos gramaticales? Y, sin embargo, ¿lo
haces en esto, en lo que todos los hombres andamos
8 perdidos y nos disputamos unos con otros? Por eso hablaba
con acierto la mujer que quería enviar a Gratila[29], que
estaba exiliada, la nave con las provisiones mensuales en
contra del que decía: «Se las quitará Domiciano». «Prefiero
—decía—, que él se las quite a dejar yo de enviárselas».

9 Entonces, ¿qué nos lleva a nosotros a consultar los
oráculos con tanta frecuencia? La cobardía, el temer que se
cumplan las profecías. Por eso adulamos a los adivinos.

—Señor, ¿heredaré a mi padre?

—Veamos. Hagamos el sacrificio.

—Sí, señor, según lo quiere la suerte.

---

[29] MILLAR (art. cit., pág. 142) sugiere que posiblemente se trate de la esposa de Aruleno Rústico, Verulana Gratila.

Y entonces, si dice: «Heredarás», le damos las gracias
como si hubiéramos recibido la herencia de sus manos. Por
eso ellos al final se burlan de nosotros.
Entonces, ¿qué? Hemos de ir sin deseo ni rechazo, como 10
pregunta el caminante a quien se encuentra cuál de los ca-
minos le lleva, sin tener más deseo de que le lleve el de la
derecha que el de la izquierda. Porque no quiere ir por uno
de los dos, sino por el que le lleve. Así deberíamos también 11
acercarnos a la divinidad como a un guía, igual que nos
servimos de los ojos sin pedirles que nos muestren mejor tal
y tal, sino aceptando las representaciones tal y como nos las
muestran. Pero, en realidad, agarramos el ave temblorosos y 12
le pedimos a la divinidad al invocarla: «¡Señor, apiádate!
Permíteme salir de ésta». Esclavo, ¿quieres alguna otra cosa 13
más que lo mejor? ¿Hay algo mejor que lo que a la divini-
dad le parezca? ¿Por qué corrompes al juez y desvías al 14
consejero cuanto puedes?

VIII

CUÁL ES LA ESENCIA DEL BIEN

La divinidad es útil; pero también el bien es útil. Es ve- 1
rosímil, por tanto, que donde se encuentre la esencia de la
divinidad, allí también se encuentre la del bien. Entonces, 2
¿cuál es la esencia de la divinidad? ¿La carne? ¡De ninguna
manera! ¿Un campo? ¡De ninguna manera! ¿La fama? ¡De
ninguna manera! La mente, la ciencia, el pensamiento co-
rrecto. Así que, sencillamente, busca ahí la esencia del bien. 3
Porque, ¿verdad que no la buscas en una planta? No.

¿Verdad que tampoco en un ser irracional? No. Entonces, si
has de buscarla en el ser racional, ¿por qué sigues buscando
todavía en otra parte más que en la diferencia con los seres
4 irracionales? Las plantas ni siquiera son capaces de servirse
de las representaciones; por eso dices que el bien no está en
ellas. Entonces, el bien requiere el uso de las representacio-
5 nes. ¿Sólo eso? Pues si sólo es eso, di que el bien y la felici-
dad y la desdicha están también en los demás seres vivos.
6 Pero, en realidad, no lo dices y haces bien. Pues si, en
efecto, la mayor parte de las veces disponen del uso de las
representaciones, no disponen, sin embargo, de la compren-
sión del uso de las representaciones. Y es normal. Son de
nacimiento servidores de otros, no primordiales ellos mis-
7 mos[30]. El asno, cuando nació, ¿verdad que no era lo pri-
mordial? No, sino que necesitábamos un lomo capaz de car-
gar con algo. Pero, por Zeus, también necesitábamos que
anduviera; por eso recibió también el servirse de las repre-
8 sentaciones, porque de otro modo no podría andar. Y, por lo
demás, ahí se acaba. Pues si de algún modo hubiera recibido
además la comprensión del uso de las representaciones, se-
ría evidente también que, de acuerdo con la razón, ya no nos
estaría subordinado ni nos ofrecería estas utilidades, sino
que sería igual y semejante a nosotros.

9 Por tanto, ¿no quieres buscar la esencia del bien, ya que
no está en ninguno de los otros seres, allí donde estás dis-
puesto a afirmar que está el bien?

10 «Entonces, ¿qué? ¿No son también ellos obra de la di-
vinidad?» Lo son, pero no primordiales ni partes de la divi-

---

[30] Afirmación clara del antropocentrismo estoico. Más adelante seña Epicteto la distinción entre los irracionales —«obra de la divinidad»— y el ser humano —«parte de la divinidad».

nidad. Mientras que tú eres primordial, tú eres una chispa 11
divina[31]; tienes en ti mismo una parte de ella. Entonces,
¿por qué no reconoces tu parentesco? ¿Por qué no sabes de 12
dónde procedes? ¿No quieres recordar cuando comes quién
eres al comer y a quién alimentas? ¿Al tener trato amoroso,
quién eres al hacerlo? Cuando estás en compañía, cuando te
entrenas, cuando charlas, ¿no sabes que alimentas a la divi-
nidad, que entrenas a la divinidad? Llevas a la divinidad
contigo de un lado a otro, desdichado, y no lo sabes. ¿Te 13
parece que hablo de algo que por fuera es de plata o de oro?
Lo llevas en ti mismo y no te das cuenta de que estás
salpicándolo con pensamientos impuros, con acciones su-
cias. Si estuvieras ante una estatua del dios no te atreverías 14
a hacer nada de lo que haces; y estando presente en tu
interior la propia divinidad, que lo ve y lo escucha todo, ¿no
te da vergüenza pensar y hacer esas cosas, ignorante de tu
propia naturaleza, maldito de la divinidad?

Por tanto, ¿por qué, al enviar a un joven a algún asunto 15
fuera de la escuela, tememos nosotros que actúe inapropia-
damente, que coma inapropiadamente, que se meta en tratos
amorosos inapropiadamente, que se avergüence por ir ves-
tido con harapos, que se envanezca de sus lujosos vestidos?
Ése no reconoce a la divinidad que hay en él, no sabe con 16
quién va.

¿Y le toleramos que diga «Hubiera querido tenerte 17
allí»[32]? ¿No tienes ahí a la divinidad? ¿Por qué buscas a
otro teniéndola a ella? ¿O te dirá ése otras cosas más que 18

---

[31] La idea de que el hombre es una parte de la divinidad se repite con cierta frecuencia; la comparación con la «chispa divina» aparece también en I 14, 6.

[32] Es decir, que el discípulo pida para esos casos la presencia y el consejo del maestro.

éstas? Sin embargo, si fueras una estatua de Fidias —la
Atenea o el Zeus[33]—, te acordarías de ti mismo y del artista
y, si tuvieras algún sentido, intentarías no hacer nada indig-
no del que te fabricó ni de ti y no presentarte con aspecto
19 indigno a los que te ven. Pero, en realidad, como te ha he-
cho Zeus, ¿por eso descuidas cómo te mostrarás tú mismo?
¿En qué se parece un artista al otro artista y una obra a la
20 otra obra? ¿Y qué obra de un artista tiene en sí de inmediato
las capacidades que hace ver por su composición? ¿No es
piedra o bronce, oro o marfil? La Atenea de Fidias extendió
la mano una sola vez y recibió en ella a la Victoria y perma-
nece así para toda la eternidad, mientras que las obras de la
divinidad se mueven, respiran, usan las representaciones,
las ponen a prueba. ¿Siendo tú obra de ese demiurgo le
21 pones en vergüenza? ¿Qué? ¿Ni siquiera te acordarás de que
no sólo te fabricó, sino que además te confió sólo a ti
mismo y te puso sólo en tus propias manos, y encima
22 pondrás en vergüenza esa tutela? Si la divinidad te confiara
23 un huérfano, ¿te despreocuparías de él de esa manera? Te ha
entregado a ti mismo y te dice: «No encontré a nadie más
digno de confianza que tú; guárdamelo tal y como nació:
respetuoso, digno de confianza, elevado, impertérrito,
impasible, imperturbable». ¿Y tú no lo guardarás?

24 Pero dirán: ¿Por qué nos trae ese ceño y viene con esa
cara de solemnidad? Menos de lo que debía, que aún no
tengo confianza en lo que aprendí y admití, aún temo mi
25 propia debilidad. Pero dejadme que tome confianza y en-
tonces veréis una mirada como se debe y un aspecto como

---

[33] Se refiere a las estatuas criselefantinas de Fidias que eran veneradas en Olimpia y Atenas. De la representación de Atenea nos ofrece Epicteto el detalle de que sostenía en la mano una Victoria, completando con ello la descripción de PAUSANIAS, I 24.

se debe; entonces os mostraré la estatua, cuando esté acabada, cuando esté reluciente. ¿Qué os parece? ¿Ceño? ¡Por 26
supuesto que no! ¿Verdad que el Zeus de Olimpia no tiene el ceño fruncido, sino que tiene la mirada fija como ha de tenerla el que dice:

Que mi palabra no es revocable ni engañosa[34].

Así me mostraré ante vosotros: digno de confianza, res- 27
petuoso, noble, imperturbable. ¿Verdad que no libre de la 28
muerte, de la vejez, de la enfermedad[35]? Pero al morir, divino; en la enfermedad, divino. Eso tengo, de eso soy capaz;
lo demás ni lo tengo ni soy capaz de ello. Os mostraré el 29
temple de un filósofo. ¿Qué temple? Deseo no frustrado, rechazo sin trabas, impulso adecuado, propósito cuidadoso, asentimiento reflexivo. Eso veréis.

IX

SIN SER CAPACES DE CUMPLIR LA MISIÓN DEL SER HUMANO AÑADIMOS LA DEL FILÓSOFO

El azar a secas no basta para cumplir la misión del ser 1
humano. ¿Qué es un hombre? 2

—Un animal racional mortal —responde—.

—¿De quiénes nos distinguimos de inmediato por la racionalidad?

---

[34] Hom., *Il.* I 526.

[35] Esas tres características distinguían a los dioses antropomórficos griegos de los seres humanos. En eso el hombre no puede asemejarse a la divinidad, pero sí en la dignidad y rectitud de su comportamiento.

—De las fieras

—¿Y de quiénes más?

—De las ovejas y seres semejantes.

3 Mira, pues, no sea que actúes como una fiera; de otro modo habrás echado a perder al hombre, no habrás cumplido tu misión. Mira no actúes como una oveja; si no, también así habrás echado a perder al hombre.

4 ¿En qué actuamos como ovejas? Cuando actuamos mo-
vidos por el estómago, cuando movidos por el sexo, cuando
al azar, cuando suciamente, cuando con desinterés, ¿a qué
5 tendemos? A las ovejas. ¿Qué echamos a perder? La racio-
nalidad. Cuando pendencieramente y malévolamente y aira-
6 damente y violentamente, ¿a qué tendemos? A las fieras.
Por tanto, algunos de nosotros somos grandes fieras; otros,
fierecillas pequeñas y malvadas de las que se puede decir:
«Si ha de comerme, que sea un león»[36].

7 Por todas esas cosas se echa a perder la misión del ser
8 humano. ¿Cuándo tiene validez un juicio copulativo? Cuan-
do cumple su misión, de manera que la validez del copu-
lativo consiste en estar formado por verdades. Y un disyun-
tivo, ¿cuándo? Cuando cumple su misión. Y las flautas, la
9 lira, el caballo, el perro, ¿cuándo? Entonces, ¿qué tiene de
sorprendente que el hombre tenga validez de la misma ma-
10 nera y de la misma manera la pierda? A cada uno le acre-
cientan y le dan validez las obras que le corresponden: al
carpintero, las de carpintería; al gramático, las de gramática.
Pero si se acostumbra a escribir sin normas gramaticales,
11 por fuerza se corromperá y se echará a perder ese arte. Así,

[36] Se refiere a una máxima atribuida a Esopo, *Paroemiographi Graeci* II 230.

al respetuoso le dan valor las obras respetuosas y le echan a
perder las desvergonzadas; y al digno de confianza las ac-
ciones leales; y las contrarias le echan a perder. Y, a su vez, 12
a los opuestos los desarrollan las acciones contrarias: al des-
vergonzado, la desvergüenza; al desleal, la deslealtad; al
que insulta, el insulto; al iracundo, la ira; al ansioso de dine-
ro, los trapicheos.

Por eso exhortan los filósofos «a no contentarse sólo 13
con aprender, sino a añadir además el interés y luego la
práctica». Porque nos habíamos acostumbrado durante mu- 14
cho tiempo a hacer lo contrario y tenemos en uso las suposi-
ciones contrarias a las correctas. Por tanto, si no ponemos
en práctica las correctas, no seremos más que intérpretes de
doctrinas ajenas.

Porque, ahora mismo, ¿quién de nosotros no puede di- 15
sertar sobre lo bueno y lo malo? Que de lo existente unas
cosas son bienes, otras males y otras indiferentes; bienes
son las virtudes y lo que participa de las virtudes; males, sus
contrarios; indiferentes, la riqueza, la salud, la fama. Y si 16
mientras estamos hablando crece el murmullo o alguno de
los presentes empieza a burlarse de nosotros, nos azoramos.
¿Dónde está lo que decías, filósofo? ¿De dónde sacabas lo 17
que proferías? De los mismísimos labios. Entonces, ¿por
qué ensucias los recursos ajenos? ¿Por qué juegas como a
los dados con lo más importante? Una cosa es poner en la 18
despensa pan y vino y otra comer. Lo que se ha comido se
cuece, se digiere, se hace nervios, carne, huesos, sangre,
buen color, buena respiración. Las reservas puedes mos-
trarlas cuando quieras tomándolas de lo que tienes a mano,
pero de eso no te vendrá beneficio ninguno excepto que pa-
rezca que las tienes. ¿En qué se distingue explicar eso de 19
explicar lo de los de otra escuela?

Siéntate y diserta sobre Epicuro y quizá disertarás con más utilidad que él. ¿Por qué te llamas a ti mismo estoico, por qué engañas al vulgo, por qué te finges judío siendo
20 griego? ¿No ves en qué sentido se les llama a cada uno judío, sirio, egipcio? Y cuando vemos a uno que actúa de modo ambiguo solemos decir: «No es judío[37], sino que lo finge». Cuando tenga en sí el sentimiento del bautizado y del que ha hecho su elección, entonces verdaderamente será
21 y se le llamará judío. Así también nosotros somos falsos bautizados, judíos de nombre, pero en realidad otra cosa, sin sentir de acuerdo con nuestro discurso, lejos de servirnos de lo que predicamos, de lo cual nos envanecemos como si lo
22 supiéramos. Así, sin ser capaces siquiera de cumplir la misión de hombre, asumimos la de filósofo, carga tan pesada como si alguien que no fuera capaz de levantar diez libras pretendiera cargar la piedra de Ayante[38].

---

[37] Según OLDFATHER, Epicteto tal vez se refiere a los cristianos, a los que en IV 7, 6, llama «galileos». El sentido del pasaje, bastante controvertido por causa de una corrupción textual, es, siempre según OLDFATHER, el siguiente: los judíos (es decir, los cristianos) son una clase de hombres bien caracterizada por la rigurosa coherencia entre su fe y su práctica. Pero hay algunos que, por una u otra razón (SCHWEIGHÄUSER sugiere que para beneficiarse de la caridad que los cristianos dispensan a los pobres), profesan una fe que no practican. Es en esa clase en la que Epicteto piensa cuando con amargura se llama a sí mismo y a sus discípulos «falsos bautizados». Otros autores, sin embargo, rechazan esta interpretación, dado que también entre los judíos existía la práctica del bautismo.

[38] Puede referirse a la que utilizó Ayante en su lucha contra Héctor (HOM., *Il.* VII 268).

X
CÓMO SE PUEDEN DESCUBRIR LAS OBLIGACIONES A PARTIR DE LOS NOMBRES

1 Piensa quién eres: lo primero, un hombre; es decir, que no tienes nada superior al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado. 2 Mira entonces de quiénes te distingues por la racionalidad. 3 Te distingues de las fieras, te distingues de las ovejas. En estas condiciones eres ciudadano del mundo y parte de él, y no uno de los servidores, sino uno de los que lo dirigen[39], pues eres capaz de comprender el gobierno divino y de extraer consecuencias de ello. 4 Por tanto, ¿cuál es la misión del ciudadano? No tener ningún interés personal, no deliberar sobre nada como un ser independiente, sino del mismo modo que si la mano o el pie tuvieran raciocinio y comprendieran la disposición natural, nunca se moverían o tendrían apetencias de otro modo más que con referencia al todo. 5 Por eso, con razón dicen los filósofos[40] que si el hombre bueno y honrado supiera por anticipado lo que va a suceder, colaboraría con la enfermedad y con la muerte y con la mutilación, dándose cuenta, sin duda, de que eso se distribuye según la ordenación del todo[41] y de que el todo es superior a la parte y la ciudad al ciudadano. 6 Pero, en realidad, como no lo sabemos por anticipado, conviene que en la

[39] Cf. II 8, 6 y ss.
[40] Cf. II 6, 9-10.
[41] Cf. n. a II 5, 7.

elección nos atengamos a lo mejor por naturaleza , ya que,
en efecto, para eso hemos nacido.
7 Después de eso, acuérdate de que eres hijo. ¿Cuál es la
misión de esa persona? Considerar que todo lo suyo es de su
padre, obedecer en todo, no hacerle nunca reproches ante
nadie ni decirle o hacerle nada perjudicial, apartarse y ceder
en todo colaborando con él en la medida de sus fuerzas.
8 Después de esto, sabe que también eres hermano. Y que
para este papel se requiere ceder, ser dócil, hablar con co-
rrección, no exigir nunca la posesión de nada ajeno al albe-
drío, sino dejar con gusto esas cosas para tener más de lo
9 que depende del albedrío. Mira lo que significa a cambio de
una lechuga —si tal fuera el caso—, o de un asiento conse-
guir su benevolencia; cuánta sería la ganancia.
10 Después de esto, si eres senador de alguna ciudad, sabe
que eres senador. Si eres joven, que joven; si eres anciano,
11 que anciano; si padre, que padre. Pues siempre, al venir a
cuento, cada uno de estos nombres indica las acciones co-
rrespondientes.
12 Si vas y haces reproches a tu hermano, te digo: «Has ol-
13 vidado quién eres y cuál es tu nombre». Además, si fueras
herrero y usaras mal el martillo, te estarías olvidando de que
eres herrero; y si te has olvidado de que eres hermano y te
has vuelto enemigo en vez de hermano, ¿te parecerá no ha-
14 ber cambiado nada por nada? Y si en vez de hombre, animal
manso y sociable[42], te has vuelto una fiera dañina, pérfida,
mordedora, ¿no has echado nada a perder? ¿O es que para
15 ser castigado necesitas perder dinero? ¿Ninguna otra pérdi-
da castiga al hombre? Y si pierdes la gramática o la música,

---

[42] Referencia a PLAT., *Sof.* 222b. La cita aparece de nuevo en IV 1, 120, y en IV 5, 10.

considerarías esa pérdida un castigo. Y si pierdes el respeto
y la modestia y la mansedumbre, ¿lo consideras una na-
dería? Y, sin embargo, aquello se echa a perder por una 16
causa exterior e independiente del albedrío, mientras que es-
to por causa nuestra; y aquello no es vergonzoso ni tenerlo
ni perderlo, mientras que esto, tanto el no tenerlo como el
perderlo es vergonzoso y reprobable, y una desgracia. ¿Qué 17
echa a perder el que admite los manejos del marica? La vi-
rilidad. ¿Y el que lleva a cabo esas prácticas? La virilidad y
muchas otras cosas. ¿Qué echa a perder el adúltero? Al 18
hombre respetuoso, continente, decente, al ciudadano, al ve-
cino. ¿Qué echa a perder el que se encoleriza? Otra cosa.
¿El cobarde? Otra cosa. Nadie es malo sin pérdida ni cas- 19
tigo. Por lo demás, si buscas el castigo en el dinero, todos
ésos salen indemnes, sin castigo y, si tienen suerte, hasta
beneficiados cuando por medio de alguna de esas acciones
ven su dinero incrementado. Mira si todo lo refieres al 20
dinerito, porque para ti no será perjudicial ni perder la nariz.

—Sí —dice—, le resulta una mutilación del cuerpo.

—Ea, el que ha perdido el propio olfato ¿no pierde na- 21
da? Entonces, ¿no hay ninguna capacidad en el alma, de tal
modo que el que la consigue resulta beneficiado y el que la
pierde castigado?

—¿A cuál te refieres? 22

—¿No tenemos por naturaleza el respeto?

—Lo tenemos.

—El que pierde eso, ¿no es castigado, no se ve privado
de nada, no pierde nada de lo suyo? ¿No tenemos una cierta 23
lealtad natural, un amor natural, una servicialidad natural,
una mutua tolerancia natural? Entonces, el que se consienta
a sí mismo ser castigado en esas cosas ¿ése va a salir in-
demne y sin castigo?

24 —Entonces, ¿qué? ¿No he de perjudicar a quien me
perjudica?

En primer lugar, mira en qué consiste el daño y acuérda-
25 te de lo que oíste a los filósofos. Pues si el bien está en el
albedrío y el mal igualmente en el albedrío, mira si no es
26 esto lo que estás diciendo: «Entonces, ¿qué? Puesto que
aquél se perjudicó a sí mismo al hacerme a mí una injuria,
¿no me perjudicaré yo a mí mismo haciéndole alguna in-
27 juria a él?» ¿Por qué entonces no nos representamos algo de
eso, sino que pensamos que donde hay detrimento corporal
o de la hacienda, allí hay daño; y en donde detrimento del
28 albedrío, no hay ningún daño? Porque al que está engañado
o ha obrado injustamente no le duele la cabeza, ni el ojo, ni
29 la cadera, ni pierde el campo. Y nosotros no queríamos nada
más que eso; pero si tenemos un albedrío respetuoso y leal o
desvergonzado y desleal no nos importa ni un poco, sino
30 sólo en la escuela hasta llegar a los discursitos. Por eso
avanzamos hasta los discursitos, pero fuera de ellos, ni lo
más mínimo.

XI

CUÁL ES EL PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA

1 El principio de la filosofía, al menos entre quienes la
alcanzan como se debe y por la puerta, es la percepción de
la propia debilidad e incapacidad respecto a lo necesario[43].

---

[43] Epicteto, que en el capítulo anterior aplicaba la teoría de Antístenes de que al conocimiento se llega a través de la reflexión sobre los nombres, plantea aquí (como en otras partes, por ej., I 22, 1-4) los límites de esa

Pues venimos sin traer ninguna noción natural del triángu- 2
lo rectángulo o del intervalo de semitono, pero aprende-
mos cada una de esas cosas por cierta tradición técnica y
por eso los que no las saben tampoco creen saberlas. Sin 3
embargo, del bien y del mal y de lo hermoso y lo feo y de lo
decente e indecente y de la felicidad y de lo que conviene y
de lo que se impone y de lo que hay que hacer y de lo que
no hay que hacer, ¿quién no ha venido con una noción
natural? Por eso todos nos servimos de las palabras e 4
intentamos adecuar las presunciones a los seres en parti-
cular.

—«Hizo bien». 5

—«Como debía».

—«Como no debía».

—«Tuvo mala suerte».

—«Tuvo buena suerte».

—«Es injusto».

—«Es justo».

¿Quién de nosotros evita esas palabras? ¿Quién de nos-
otros retrasa su uso hasta haber aprendido, como hacen con
los trazos de las letras o con las notas musicales los que no
saben? La causa es ésta: que venimos ya como instruidos 6
por la naturaleza de algunas cosas en ese terreno y, a partir
de ello, añadimos también la opinión injustificada.

—¿Es que yo no conozco lo hermoso y lo feo? —dice 7
uno—. ¿No tengo una noción de ello?

---

teoría en el terreno de la moral: la dificultad no consiste en saber qué es lo bueno y lo malo, sino en aplicar esas nociones, o, mejor, esas prenociones, a los casos particulares. Percatarse de esa limitación es, según afirma aquí, el verdadero principio de la filosofía.

—La tienes.

—¿No la aplico a los seres particulares?

—La aplicas.

—¿Es, entonces, que no la aplico bien?

8 Ahí está toda la cuestión, y ahí se suma también la opinión injustificada. Porque, a partir de lo que se ha convenido, pasan a lo dudoso dejándose arrastrar por la aplicación
9 inadecuada. Porque si poseyeran esto además de aquello,
10 ¿qué les impediría ser perfectos? Ahora bien, puesto que te parece que incluso aplicas adecuadamente las presunciones a los seres particulares, dime de dónde te lo sacas.

—De que me lo parece así.

—Pero a alguno no le parece lo mismo, y también él cree aplicarlo correctamente, ¿o no lo cree?

—Lo cree.

11 —¿Podéis entonces los dos estar aplicando correctamente las presunciones sobre aquello en lo que tenéis opiniones contradictorias?

—No podemos.

12 —¿Puedes entonces demostrarnos que las aplicas mejor con algún argumento superior al de «que te lo parece»? ¿Hace otra cosa el loco sino lo que le parece bien? ¿También para él, entonces, basta ese criterio?

—No basta.

—Entonces, ve a algo superior al parecer. ¿Qué sería?

13 Ahí está el principio de la filosofía: el sentimiento de la contradicción mutua entre los hombres y la búsqueda de dónde se originan la contradicción y el reproche y la desconfianza del simple parecer; cierta investigación sobre si el parecer es un parecer correcto y la invención de algún canon, como para los pesos hemos inventado la balanza y para lo derecho y lo torcido la regla.

Eso es el principio de la filosofía: ¿está bien todo lo que 14
les parezca a todos[44]? ¿Y cómo es posible que esté bien lo que se contradice? Por tanto, no todo. Entonces, ¿lo que nos
parece a nosotros? ¿Por qué mejor que lo que les parece a 15
los sirios, por qué mejor que lo de los egipcios, por qué mejor lo que me parece a mí o a Fulano? Mejor en nada. Por tanto no basta con que a uno se lo parezca para que sea así. Tampoco en los casos de los pesos o las medidas nos basta con la simple apariencia, sino que hemos inventado cierto
canon para cada caso. ¿Y aquí, entonces, no va a haber nin- 16
gún canon superior al parecer? ¿Y cómo es posible que lo más necesario entre los hombres no pueda ser definido y
descubierto? Por tanto, puede serlo. ¿Y por qué no lo bus- 17
camos y lo inventamos y, una vez inventado, en adelante nos servimos de ello sin transgredirlo y no movemos ni un
dedo sin ello[45]? Eso, creo, es lo que, una vez inventado, 18
apacigua las locuras de los que se sirven sólo del parecer como medida de todo, para que, en adelante, a partir de ciertas cosas conocidas y bien examinadas nos lancemos a usar en los casos particulares presunciones sistematizadas.

—¿Qué materia nos toca investigar? 19

—El placer.

Sométela al canon, ponla en la balanza. ¿El bien ha de 20
ser tal que confiar en él y hacerle caso merezca la pena?

—Ha de serlo.

—¿Merece la pena confiar en algo inseguro?

—No.

—¿Acaso es seguro el placer? 21

---

[44] El sentido no es generalizador, sino distributivo: «cualquier cosa que le parezca a cualquiera».

[45] Se trata de una expresión proverbial utilizada en la escuela, afirma J. DE U., quien apoya su aserto en CIC., *Sobre los fines* III 17.

—No.

—Entonces tómalo y échalo fuera de la balanza y ex-
22 púlsalo muy lejos de la región de los bienes. Y si no tienes
buena vista y no te basta una balanza, trae otra: ¿merece la
pena dejarse excitar por el bien?

—Sí.

—¿Merece la pena dejarse excitar por el placer presente? Mira, no digas que merece la pena; de otro modo, ya no te consideraré digno ni siquiera de la balanza.

23 Así se juzgan y se pesan los asuntos: después de dispo-
24 ner los cánones; y en eso consiste el filosofar, en observar y
25 asegurar los cánones; y luego, el servirse de lo conocido ya
es tarea del hombre bueno y honrado.

XII

SOBRE LA DIALÉCTICA

1 Lo que es preciso haber aprendido para saber usar el ra-
zonamiento ha sido ya minuciosamente explicado por los
nuestros[46]. Pero estamos completamente desentrenados en
2 el uso conveniente de ello. Danos a cualquiera de nosotros
un profano como interlocutor. Y no halla modo de sacar
nada de él, sino que, a poco que incite al individuo, si el
otro le viene a contrapelo, ya no puede habérselas con él,
sino que o se pone a insultarle o se burla de él y dice: «Es
3 un profano; no se puede sacar nada de él». Por el contrario,
el guía, cuando encuentra a uno que anda perdido, lo lleva
al buen camino y no se marcha riéndose o insultándole.

[46] Los estoicos.

Muéstrale también tú la verdad y verás que te comprende. 4
Pero mientras no se la muestres no te burles de él, sino sé
consciente más bien de tu propia incapacidad.

Entonces, ¿cómo lo hacía Sócrates? Obligaba al propio 5
interlocutor a testimoniar en su favor y no necesitaba
ningún otro testigo. Por eso podía decir: «Los demás, a
paseo; a mí me basta como testigo mi interlocutor[47]; y a los
demás no les pido su aprobación, sino sólo a mi inter-
locutor». Dejaba tan claro lo que se desprendía de los 6
conceptos que todo el mundo se percataba de la contra-
dicción y se apartaba de ella.

—¿Acaso disfruta el envidioso? 7

—De ningún modo, sino que más bien sufre.

Mediante la afirmación contraria incitaba al prójimo.

—Entonces, ¿qué? ¿Te parece que la envidia es tristeza
por los males? ¿Y en qué consiste la envidia de los males?

Por tanto, hacía decir al otro que la envidia es tristeza 8
por los bienes.

—Entonces, ¿qué? ¿Envidiaría alguien lo que no tiene
que ver con él?

—De ningún modo[48].

Y así, habiendo completado y articulado el concepto, se 9
marchaba sin decir: «Defíneme la envidia» y luego, cuando
ya la había definido: «La has definido mal; porque el ele-
mento definidor no es consecuente con lo definido». Tec- 10
nicismos y, por ello, pesados e incomprensibles para los
profanos e inseparables de nosotros. Sin embargo, en modo 11
alguno somos capaces de mover al profano con los medios
con los que el mismo profano, comprendiendo sus propias

[47] Paráfrasis de PLAT., *Gorg.* 474a; véase también II 26, 6.

[48] Basado en JEN., *Mem.* III 9, 8, y PLAT., *Filebo* 48b y ss.

12 representaciones, podría aceptar algo o rechazarlo. Y entonces es normal que al percatarnos de esa incapacidad nuestra nos apartemos del asunto, al menos todos cuantos somos
13 algo precavidos. Sin embargo, el vulgo, actuando al azar puestos en una situación así, confunde y se confunde y, al final, se marchan insultando e insultados.

14 Por otra parte, el primer rasgo y el más característico de Sócrates era no excitarse nunca en la conversación, no proferir nunca un insulto, nunca nada injurioso, sino soportar a
15 los que insultaban y parar la disputa. Si queréis saber cuánta habilidad tenía en ello, leed el *Banquete* de Jenofonte y ve-
16 réis cuántas disputas resolvió. Por eso es normal que también entre los poetas se diga como la mayor alabanza lo de

al punto sabiamente ponía fin incluso a una gran dispu-
[ta[49].

17 Y entonces, ¿qué? El asunto no es ahora excesivamente seguro, y menos en Roma. Porque el que lo haga está claro que no habrá de hacerlo en un rincón, sino que, acercándose a un consular o a un rico, si se tercia, habrá de preguntarle[50]:

18 —¿Puedes decirme, Fulano, a quién tienes confiados tus caballos?

—Desde luego.

—¿Acaso a cualquier ignorante de la hípica?

—De ningún modo.

—¿Y a quién el oro o la plata o los vestidos?

—Tampoco eso se lo he confiado a cualquiera.

---

[49] HESÍODO, *Teogonía* 87.

[50] Todo el pasaje que sigue (hasta 23) está inspirado en los diálogos socráticos tal como nos los ha transmitido Platón.

—Y tu propio cuerpo, ¿has pensado ya en alguien a 19
quien confiar su cuidado?

—¿Cómo no?

—Evidentemente, a un experto en masajes o medicina.

—¡Claro!

—¿Acaso son para ti esas cosas lo más importante o po- 20
sees además otra cosa mejor que todo eso?

—¿A qué te refieres?

—A lo que se sirve de esas cosas, ¡por Zeus!, y pone a prueba cada una y recapacita sobre ella.

—¿Acaso te refieres al alma? 21

—Supones bien. A ella precisamente me refiero.

—¡Por Zeus! Me parece que eso es, con mucho, mejor que lo demás que poseo.

—¿Puedes decir entonces de qué modo te has ocupado 22
de tu alma? Porque no es probable que un hombre como tú, que eres tan sabio y de los más famosos en la ciudad, vea con indiferencia, al azar y de cualquier manera, que lo más importante de lo suyo está descuidado y echado a perder.

—¡De ningún modo!

—Pero ¿te has venido ocupando tú mismo de ello? 23
¿Porque lo has aprendido de alguien o porque lo has descubierto tú mismo[51]?

Y entonces aquí está el peligro, no sea que diga al prin- 24
cipio: «¿A ti qué te importa, buen hombre? ¿Quién eres tú? ¡Si sigues dando la lata, te cojo y te doy de puñetazos!»

Yo mismo fui una vez muy aficionado a este sistema, 25
antes de venir a dar en éstas[52].

---

[51] Cf. PLAT., *Alcib. I* 106d.

[52] Epicteto, que tantas veces propone a Sócrates como modelo, previene a sus discípulos: no es en la apariencia y las frases de ecos platónicos en lo que han de imitarle, sino en su talante moral.

XIII

SOBRE LA ANGUSTIA

1 Cuando veo a un individuo angustiado, me digo: «¿Qué
querrá éste? Si no quisiera algo de lo que no depende de él,
¿cómo iba a estar angustiado?».
2 Por eso el citaredo no se angustia cuando canta solo,
pero sí al entrar en el teatro, aunque tenga muy hermosa voz
y toque bien la cítara. Porque no sólo quiere cantar bien,
sino también gozar de buena fama, y eso ya no depende de
3 él. Por eso, cuando la ciencia le asiste, entonces tiene con-
fianza; trae un profano, el que quieras, y no le importará;
pero cuando no sabe ni ha estudiado, entonces se angustia.
4 ¿Por qué pasa esto? No sabe qué es la muchedumbre ni el
elogio de la muchedumbre, sino que aprendió a pulsar los
agudos y los graves; sin embargo, qué es la alabanza que
viene del vulgo y qué poder tiene en la vida, ni lo sabe ni lo
5 ha estudiado. Es forzoso, por tanto, que tiemble y palidezca.
Así que cuando veo a uno atemorizado, no puedo dejar de
llamarle citaredo y puedo llamarle otra cosa... y no sólo una,
sino muchas.
6 Y lo primero de todo, le llamo extranjero, y me digo:
este hombre no sabe en qué sitio de la tierra está y, encima,
estando aquí desde hace tanto tiempo, ignora las leyes y
costumbres de la ciudad y no sabe qué es lícito y qué no es
lícito. Y, además, tampoco recurrió nunca a un entendido en
leyes que le dijera y explicara lo concerniente a las leyes.
7 Pero no redacta un testamento sin saber cómo ha de redac-

tarlo o consultar al que sabe; ni tampoco pone su sello a una
caución de otro modo o da por escrito una promesa; sin em-
bargo sin un experto en leyes usa el deseo y el rechazo y el
impulso y el proyecto y el propósito. ¿Cómo sin un experto 8
en leyes? No sabe que quiere lo que no le ha sido dado y
que no quiere lo inevitable y que no conoce ni lo suyo ni lo
ajeno. Si, efectivamente, lo supiera, nunca se vería con tra-
bas, nunca se vería con impedimentos, no se angustiaría.

Pues, ¿cómo no? ¿Es que teme alguien por lo que no 9
son males? No. Entonces, ¿qué? ¿Por los males, si está en
su mano que no acontezcan? De ningún modo. Entonces, si 10
lo que no depende del albedrío no son males ni bienes y lo
que depende del albedrío está todo en nuestra mano y nadie
puede arrebatárnoslo ni procurarnos lo que no queremos,
¿dónde hay aún lugar para la angustia? Pero nos angustia- 11
mos por el cuerpecito, por la haciendita, por el qué le pare-
cerá al César, pero por nada de lo interior. ¿Y por no admitir
la mentira, no? No, depende de mí. ¿Ni por sentir impulsos
contra naturaleza? Tampoco por eso.

Cuando veas que uno está pálido, igual que el médico 12
dice por el color: «Ése padece del bazo, ése del hígado», así
también di tú: «Ése padece del deseo y del rechazo, no anda
bien, tiene fiebre». Pues ninguna otra cosa cambia el color 13
ni provoca temblor y rechinar de dientes ni

hace doblar las rodillas y apoyarse ora en un pie ora en [otro[53].

[53] HOM., *Il.* XIII 281.

14 Por eso Zenón[54] no estaba angustiado cuando iba a encon-
trarse con Antígono. En efecto, éste no tenía poder sobre
nada de lo que aquél admiraba, y las cosas sobre las que te-
15 nía poder no le importaban nada a aquél. Sin embargo, An-
tígono estaba angustiado al ir a encontrarse con Zenón, y es
normal, pues quería agradarle y eso era ajeno a él. Sin em-
bargo, aquél no pretendía agradar a éste, como tampoco
cualquier otro experto al inexperto.

16 —¿Que yo quiero agradarte a ti? ¿A cambio de qué?
¿Conoces las normas por las que un hombre es juzgado por
otro hombre? ¿Te has aplicado a conocer qué es un hombre
bueno y uno malo y cómo se llega a ser una de las dos co-
sas? ¿Por qué, entonces, tú mismo no eres bueno?

17 —¿Cómo —responde— que no lo soy?

—Porque ningún hombre bueno padece ni se agobia,
18 ninguno gime, ninguno palidece ni tiembla ni dice: «¿Cómo
me recibirá? ¿Cómo me escuchará?» Esclavo, como le pa-
rezca. ¿A ti qué te importa lo ajeno? ¿Es que ahora no va a
ser culpa suya el recibir mal lo que proceda de ti?

—¿Cómo no?

—¿Puede ser de uno la culpa y de otro el mal?

—No.

—Entonces, ¿por qué te angustias por lo ajeno?

19 —Ya... Pero me angustio por cómo le hablaré.

—¿Así que no te está permitido hablarle como quieras?

—Pero temo ser rechazado.

20 —¿Acaso al ir a escribir el nombre de «Dión» temes ser
rechazado?

---

[54] Se refiere a Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, y a Antígono Gonatas, rey de Macedonia, unidos por la amistad. (Diógenes Laercio, VII 6).

—De ningún modo.

—¿Cuál es la causa? ¿No será que has aprendido a escribir?

—¿Cómo no?

—Entonces, ¿qué? ¿Al ir a leer no te pasaría lo mismo?

—Lo mismo.

—¿Cuál es la causa? Que toda ciencia tiene cierta fuerza y seguridad en lo suyo. ¿Es que no has aprendido a ha- 21
blar? ¿Y qué otra cosa has aprendido en la escuela?

—Silogismos y equívocos.

—¿Para qué? ¿No era para hablar con habilidad? Pero, ¿el hacerlo con habilidad no consiste en hacerlo con oportunidad, con seguridad y con sagacidad, y además sin tropiezos y sin obstáculos y, por encima de todo, con confianza?

—Sí.

—¿Te angustiarías siendo jinete al llegar al campo fren- 22
te a uno de a pie, cuando tú te has entrenado mientras que él carece de entrenamiento?

—Ya... Pero tiene poder para matarme.

—Entonces, di la verdad, desdichado, y no andes presu- 23
miendo ni consideres que eres filósofo, ni ignores a tus dueños sino que, mientras te sigas aferrando al cuerpo, sigue a cualquiera que sea más fuerte. Se ejercitó en hablar Sócra- 24
tes, el que dialogaba de aquel modo con los tiranos[55], con los jueces, en la cárcel. Se había ejercitado en hablar Diógenes[56], el que habló de aquel modo con Alejandro, con Filipo, con los piratas, con quien le compró...

[55] Se refiere a los Treinta Tiranos.

[56] Otras referencias a las anécdotas de Diógenes con los piratas y con su comprador en III 24, 66, y IV 1, 114-116.

25 Deja esos asuntos a quienes se han preocupado de ellos,
26 a quienes tienen confianza; tú anda a lo tuyo y no te apartes
nunca de ello; vete a un rincón y siéntate y entrelaza silo-
gismos y propónselos a otro,

27 *que no hay en ti un hombre que pueda servir de guía a*
[la ciudad[57].

XIV

A NASÓN[58]

1 Entró un romano con su hijo y estuvo escuchando una
lección.
—«Ésta —dijo— es mi manera de enseñar» y se calló.
2 Y al querer el otro averiguar lo que seguía dijo:
—Todo arte, cuando se enseña, es trabajoso para el pro-
3 fano y desconocedor de ella. Y los productos de las artes
muestran en seguida el uso para el que nacieron y la mayor
4 parte de ellos tienen algo de atractivo y gracioso. En efecto,
es aburrido presenciar y seguir cómo aprende un zapatero y,
sin embargo, el calzado es útil y, por lo demás, no desagra-
5 dable de ver. Y es aburrido para el profano que anda por allí

[57] Verso de autor desconocido.

[58] Personaje no identificable con certeza. OLD. piensa que podría tratarse de Julio Nasón, hijo de un hombre de letras y mencionado con cierta frecuencia en la correspondencia de Plinio el Joven. MILLAR (art. cit., pág. 144) rechaza esa conjetura y opina que es más probable que se trate de C. Cornelio Raro Sextio Nasón, procónsul de África en torno al año 107, que, a la vez, podría ser el mismo personaje que el cónsul sufecto del año 93, hombre con cuyo *status* casan mejor las palabras que aquí le dirige Epicteto.

el aprendizaje del carpintero, pero la obra muestra la utilidad de ese arte. Lo verás mucho mejor en el arte de la músi- 6
ca: si estás con el alumno, la lección te parecerá lo más aburrido del mundo; sin embargo, lo que surge de la música es placentero y agradable de oír para los profanos.

Y aquí imaginamos que la tarea del filósofo es algo de 7
este tipo, que debe armonizar su propia voluntad con los sucesos, de modo que ni suceda en contra de nuestra voluntad algo de lo que sucede ni deje de suceder algo de lo que no sucede cuando nosotros queremos que sí. De lo que re- 8
sulta, a quienes lo sostienen, el no fallar en lo que desean, el no ir a parar en lo que rechazan, el pasar la vida sin tristezas, sin miedos, sin perturbaciones, de acuerdo con uno mismo entre los compañeros, observando los comportamientos naturales e impuestos de hijo, de padre, de hermano, de ciudadano, de hombre, de mujer, de vecino, de compañero de viaje, de gobernante, de gobernado.

Imaginamos que la tarea de filósofo es algo de este tipo. 9
Por tanto, después de esto investigamos cómo llegar a conseguirlo. Vemos, entonces, que el carpintero se hace carpin- 10
tero tras haber aprendido ciertas cosas, que el timonel se hace timonel tras haber aprendido ciertas cosas. ¿No será que, también aquí, no basta con querer hacerse bueno y honrado, sino que también es necesario aprender ciertas cosas? Investiguemos, entonces, cuáles son. Dicen los filó- 11
sofos que hay que aprender lo primero que la divinidad existe y que tiene providencia de todo y que no es posible pasarle desapercibido no sólo al obrar, sino tampoco al pensar o sentir; y, luego, qué características tiene. Pues es 12
necesario que el que quiera agradarle y obedecerla intente, en la medida de lo posible, asemejarse a ella tal cual la halle. Si la divinidad es leal, también él ha de ser leal; si 13

libre, también él libre; si bienhechora, también él bienhechor; si magnánima, también él magnánimo; en resumen, hacer y decir todo lo demás como partidario de la divinidad.

14 —Entonces, ¿por dónde hay que empezar?

—Te diré, si te avienes, que, en primer lugar, has de comprender las palabras.

15 —¿Ahora resulta que no comprendo las palabras?

—No las comprendes.

—Entonces, ¿cómo me sirvo de ellas?

—Como los iletrados de las palabras literarias, como el
16 ganado de las representaciones; una cosa es el uso y otra la comprensión. Si crees que las comprendes, propón la palabra que quieras y nos pondremos a prueba a ver si la comprendemos.

17 —Pero es molesto que se vea sometido a examen un hombre ya viejo, y más si da la casualidad de que ya ha hecho las tres campañas[59].

18 —También yo lo entiendo. Ahora resulta que tú has venido a mí como quien no necesita nada. ¿Qué ibas a imaginar que te faltaba? Eres rico, tienes hijos, quizá también mujer y muchos servidores, el César te conoce, has hecho muchos amigos en Roma, cumples tus deberes, sabes corresponder a quien te hace un favor y hacer daño al que te
19 hace daño. ¿Qué te falta?

Pues si yo te demuestro que te falta lo más necesario y más importante para la felicidad y que hasta ahora te has preocupado de cualquier cosa menos de lo que te convenía

---

[59] Por ley municipal de César era necesario haber participado en tres campañas en caballería o en seis en infantería para ser elegible para el senado de un municipio.

y añado el colofón[60]: no sabes qué es la divinidad, ni qué es
el hombre; ni qué es el bien, ni qué es el mal; y lo de las de- 20
más cosas quizá sea soportable pero, además, te desconoces
a ti mismo, ¿cómo podrás soportarme y sostener la refuta-
ción y aguantar? De ninguna manera, sino que de inmediato 21
te alejarás indignado. Y, sin embargo, ¿qué daño te he he-
cho yo a ti? A menos que sea el del espejo al feo, que le
muestra cómo es; a menos que sea que el médico ofende al
enfermo cuando le dice: «Hombre, parece que no tienes
nada, pero tienes fiebre; estáte hoy sin comer, bebe agua».
Y nadie dice: «¡Qué terrible ofensa!». Pero si le dices a al- 22
guien: «Tus deseos son febriles, tus rechazos son viles; tus
proyectos, incoherentes; tus impulsos, discordes con la
naturaleza; tus opiniones, superficiales y falsas», al punto se
va diciendo: «Me ha ofendido».

Así son nuestras cosas, como de feria: el ganado y los 23
bueyes son llevados para ser vendidos y muchos hombres
van, unos a comprar, otros a vender; son unos pocos los que
van por ver la feria, cómo transcurre y por qué y quiénes la
establecieron y para qué. Así es también aquí, en esta feria: 24
unos, como ganado, no se preocupan de nada más que del
pienso —pues cuantos andáis dando vueltas a la hacienda y
a los campos y a los sirvientes y a las magistraturas, eso no
es más que pienso—. Pocos son los hombres que asisten a 25
la fiesta con ansias contemplativas: «¿Qué es, entonces, el 26
mundo? ¿Quién lo administra? ¿Nadie? ¿Y cómo es posible
que una ciudad o una casa no puedan permanecer ni un po-
co de tiempo sin el que las gobierna y se ocupa de ellas, y

---

[60] El término *kolofôna* se emplea a veces al final de una obra para introducir el título y otros datos de interés. Aquí probablemente se refiere a «último toque».

que una construcción tan grande y hermosa se administre
27 ordenadamente al azar y de cualquier manera? Por tanto, hay quien la gobierne. ¿Quién y cómo es el que la gobierna? ¿Quiénes somos nosotros que hemos nacido de él y para qué tarea? ¿Tenemos acaso algún lazo y relación con él o ninguno?»

28 Eso es lo que sienten esos pocos; y entonces sólo a eso dedican sus ocios, a examinar la feria antes de marcharse.
29 Entonces, ¿qué? Reciben las burlas del vulgo. También allí las reciben los mirones por parte de los tratantes. Y si el ganado tuviera algún sentido, se burlaría de los que están pendientes de algo que no sea el pienso.

XV

A LOS QUE SE MANTIENEN INFLEXIBLES EN LO QUE DECIDIERON

1 Algunos, cuando oyen estas palabras, que es preciso ser constante y que el albedrío es por naturaleza libre e incoercible, y lo demás sujeto a trabas, coercible, esclavo, ajeno, se imaginan que han de mantenerse inmutablemente en to-
2 das sus decisiones. Pero, en primer lugar, es preciso que la decisión sea saludable. Y es que quiero que haya vigor en el
3 cuerpo, pero por saludable, por atlético. Si te me muestras con el vigor del que delira y te jactas de él, te diré:
4 «Hombre, busca quien te cure. Eso no es vigor, sino otra forma de debilidad».

Algo así les pasa en el alma a los que malinterpretan estas palabras. Así, cierto compañero mío decidió, sin causa

alguna, dejarse morir de hambre. Yo me enteré cuando ya él 5
llevaba tres días de abstinencia y fui a informarme de qué
pasaba.

—He tomado una decisión —dijo—. 6

—Pero, de todas maneras, ¿qué fue lo que te decidió? Si
decidiste de un modo correcto, mira, estamos a tu lado y te
ayudaremos a morir; pero si decidiste de un modo irracio-
nal, cambia de opinión.

—Hay que mantenerse en las decisiones. 7

—¿Qué haces, hombre? No en todas, sino en las correc-
tas. Porque sientas ahora que es de noche, si te parece, no
cambies de opinión, sino manténte y di que hay que man-
tenerse en las decisiones. ¿No quieres plantear el principio y 8
los fundamentos, fijarte en si la decisión es saludable o no
es saludable y así construir después sobre ella el vigor, la
firmeza? Pero si debajo pones lo pútrido y decadente, no
hay edificio. Entonces, ¿qué? Cuantas más cosas y más 9
fuertes construyas sobre ello, tanto más rápidamente se ven-
drá abajo. Sin causa de ninguna clase nos arrebatas de la vi- 10
da a una persona amiga y compañera, ciudadano de la mis-
ma ciudad, tanto de la grande[61] como de la pequeña; luego, 11
mientras cometes el crimen y matas a un hombre que nin-
gún mal ha hecho, dices que hay que mantenerse en las
decisiones. Si por algo alguna vez se te ocurriera matarme, 12
¿tendrías que mantenerte en tus decisiones?

A duras penas se le hizo cambiar de opinión. Pero algu- 13
nos de los de ahora no hay manera de que cambien de opi-
nión. De modo que me parece que ahora sé lo que antes ig-
noraba, qué significa el dicho corriente: «Al necio no lo
puedes convencer ni hacerlo ceder». ¡Que no me ocurra te- 14

[61] Se refiere al mundo.

ner por amigo a un sabio necio[62]! No hay cosa más intrata-
ble. «Lo he decidido». Los locos también. Y cuanto más
firmemente deciden lo que no es, tanto más eléboro[63] ne-
15 cesitan. ¿No quieres hacer como el enfermo y llamar al
médico? «Señor, estoy enfermo; ayúdame, mira qué debo
hacer, obedecerte es cosa mía».
16 Aquí, igual: «No sé lo que debo hacer, pero vine para
17 aprenderlo». Pues no, sino: «Háblame de otra cosa. Eso lo
tengo decidido». ¿De qué otra cosa? Pues, ¿qué hay más
importante o más útil que el convencerte de que no basta
con haber juzgado y con no cambiar de opinión?
18 Eso es el vigor de la locura, insano. «Quiero morir si me
obligas a eso». ¿Por qué, hombre? ¿Qué ha pasado? «Lo he
19 decidido». Me salvé, que no decidiste matarme a mí. «No
acepto dinero». ¿Por qué? «Lo he decidido». Sábete que el
vigor que ahora usas para no aceptarlo no es impedimento
para que otra vez te inclines irracionalmente a aceptarlo y
20 digas de nuevo: «Lo he decidido», como en un cuerpo en-
fermo y reumático el humor se corre unas veces para acá y
otras para allá. Así también es incierto a dónde se inclina el
alma débil. Pero cuando se añade el vigor a tal inclinación y
tendencia, entonces el mal se hace irremediable e incurable.

[62] En el original la frase forma un trímetro escazonte, lo que ha hecho pensar que puede tratarse de una cita de algún poema satírico.

[63] Utilizado comúnmente en la Antigüedad como remedio de la locura.

XVI

QUE NO NOS APLICAMOS EN EL USO DE LAS OPINIONES SOBRE EL BIEN Y EL MAL

¿Dónde reside el bien? En el albedrío. ¿Dónde el mal? 1
En el albedrío. ¿Dónde lo que no es ni lo uno ni lo otro? En
lo que no depende del albedrío. Entonces, ¿qué? ¿Alguno de 2
nosotros se acuerda de esas palabras afuera? ¿Se ejercita al-
guien a sí mismo en responder de este modo a los asuntos
como a las preguntas?

—¿Así que es de día?

—Sí.

—En ese caso, ¿es de noche?

—No.

—En ese caso, ¿son pares las estrellas?

—No puedo decirlo.

¿Te has ejercitado, cuando se te muestra dinero, en con- 3
testar la respuesta adecuada: «No es un bien[64]»? ¿Te has
entrenado en esas respuestas o sólo en los sofismas? Enton- 4
ces, ¿por qué te admiras de superarte a ti mismo en lo que te
has ejercitado y seguir siendo el mismo en lo que estás de-
sentrenado? ¿Por qué el orador, que sabe que ha escrito 5
bien, que ha repasado el escrito, que pone una voz suave, se
sigue angustiando, sin embargo? Porque no le basta con ha-

[64] Todas las preguntas son ejemplos de ejercicios comunes en la escuela; las primeras, relativas a la lógica; la última, relativa a la moral; el discípulo debería dar a la última pregunta una respuesta tan pronta y convencida en la vida real como a las primeras en las clases.

6 berse ejercitado. Entonces, ¿qué quiere? Ser alabado por los
presentes. Se ha entrenado en ser capaz de aplicarse, pero
7 no se ha entrenado en la alabanza y la censura. ¿Cuándo
oyó a alguien qué es la alabanza, qué la censura, cuál es la
naturaleza de cada una, qué alabanzas hay que perseguir y
cuáles hay que rehuir? ¿Cuándo se ejercitó en esta práctica
8 consecuentemente con estos razonamientos? Entonces, ¿por
qué te admiras de que se distinga de los otros en lo que
aprendió, y de que sea igual que el vulgo en lo que no ha
9 practicado? Igual que el citaredo: sabe tocar la cítara, canta
bien, tiene una hermosa túnica recta[65] y, sin embargo,
tiembla al salir; pues sabe todo esto, pero no sabe qué es el
10 público, ni el clamor ni la burla del público. Ni siquiera
sabe qué es el propio angustiarse, si es cosa nuestra o ajena,
si es posible hacer que cese o no lo es. Por eso, si le alaban
sale envanecido, hueco, y si se burlan de él, ese andar hueco
se pincha y se viene abajo.

11 Algo así nos pasa también a nosotros. ¿Qué admiramos?
Lo exterior. ¿Por qué nos afanamos? Por lo exterior. ¿Y
luego no sabemos qué hacer, por qué tememos o por qué
12 nos angustiamos? Entonces, ¿qué cabe, cuando considera-
mos que lo que nos sobreviene son males? No podemos de-
13 jar de temer, no podemos dejar de angustiarnos. Y entonces
decimos: «¡Ay, Dios y Señor! ¿Cómo no me voy a angus-
tiar?» Insensato, ¿no tienes manos? ¿No te las hizo la divi-
nidad? ¿Te vas a poner ahora a rezar para que no se te cai-
14 gan los mocos? Mejor límpiatelos y no te quejes. Entonces,
¿qué? ¿Aquí no se te ha concedido nada? ¿No se te ha con-

---

[65] El *statòs chitōn* del original griego se corresponde con lo que los latinos llamaban *tunica recta*, que se llevaba sin ceñir y caía en pliegues rectos; solían usarla las recién casadas y los jóvenes que debutaban en el foro tras haber tomado la toga viril.

cedido la perseverancia, no se te ha concedido la magnani-
midad, no se te ha concedido el valor? Teniendo esas ma-
nos, ¿todavía andas buscando quien te limpie los mocos?

Pero ni nos aplicamos a eso ni nos importa. Porque, 15
dadme uno al que le importe cómo hará algo, que preste
atención no a cómo conseguir algo, sino a la acción en sí.
¿Quién, al pasear, presta atención a la acción en sí? ¿Quién,
al deliberar, presta atención a la deliberación en sí, y no a
conseguir aquello sobre lo que delibera? (Y si lo consigue, 16
se envanece y dice: «¡Qué bien hemos deliberado nosotros!
¿No te decía, hermano, que era imposible que, si nosotros
examinábamos algo, no saliera a nuestro modo?». Pero si
sale de otra manera queda humillado, el pobre, y no halla ni
qué decir sobre lo sucedido.) ¿Quién de nosotros consultó 17
para esto a un adivino? ¿Quién de nosotros durmió en un
templo para decidirse sobre una acción[66]? ¿Quién? Dadme
uno, para que vea al que busco desde hace mucho tiempo, al
noble y bien nacido de verdad. Sea joven o viejo, dádmelo.

Entonces, ¿por qué nos seguimos admirando, si nos 18
ejercitamos en las materias de estudio, de ser abyectos en
las acciones indecentes, indignos de nada, cobardes, incapa-
ces de soportar la fatiga, completas calamidades? En efecto,
ni nos ha importado ni nos aplicamos. Pero si no temiéra- 19
mos la muerte o el destierro, sino al miedo, ¿nos ejercita-
ríamos en no caer en aquello que nos parecen males? Pero, 20
en realidad, en la escuela somos impetuosos y locuaces y, si
acertamos en dar en cualquier cuestioncilla sobre algo de
esto, capaces de llegar a las consecuencias. Pero sácanos a
la práctica y hallarás unos pobres náufragos. Que vayamos a

[66] Igual que era costumbre dormir en los templos de Asclepio para hallar remedio a la enfermedad.

dar en una representación turbadora y te sabrás a qué nos
21 aplicábamos y en qué nos ejercitábamos. Por lo demás, con
nuestra negligencia vamos siempre añadiendo algo al mon-
22 tón[67] y haciendo las cosas mayores de lo que son. Por
ejemplo, yo, cuando navego, inclinándome al abismo o mi-
rando el mar en torno mío y al no ver tierra, me pongo fuera
de mí y al imaginarme que habré de tragarme toda esa agua
si naufrago, no se me ocurre que tres cuartillos me bastan.
Entonces, ¿qué me inquieta? ¿El mar? No, sino la opinión.
23 Igualmente, cuando hay un terremoto, me imagino que la
ciudad va a caerme encima. ¿Es que no basta una piedrecilla
pequeña para sacarme los sesos?

24 ¿Qué cosas son las que nos apesadumbran y nos sacan
de quicio? ¿Qué otras, sino las opiniones? Al que sale y se
aparta de sus conocidos y compañeros y de sus lugares y del
25 trato, ¿qué otra cosa le apesadumbra sino la opinión? En
efecto, los niños, cuando lloran, por ejemplo, porque se
aparta un poco la nodriza, con tomar una galleta se les olvi-
26 da. ¿Quieres, entonces, que también nosotros seamos como
niños? ¡No, por Zeus! No quiero que eso me ocurra gracias
27 a una galleta, sino gracias a opiniones correctas. ¿Cuáles
son ésas? Aquellas a las que un hombre ha de aplicarse todo
el día sin sentir afición por nada de lo ajeno: ni compañero,
ni lugar, ni gimnasios, ni aun siquiera por su propio cuerpo,
28 sino recordando la ley y teniéndola ante los ojos. ¿Cuál es la
ley? La divina: guardar lo propio; no reclamar lo ajeno, sino
usar lo que nos ha sido dado; no ansiar lo que no nos ha
sido dado y, cuando una cosa te es arrebatada, devolverla
con facilidad y de inmediato, agradecido por el tiempo que

[67] Se sobreentiende: de temores.

la usaste, si no quieres estar llorando por la nodriza y por mamá. Pues, ¿qué diferencia hay entre ser inferior a algo y 29
depender de algo? ¿En qué eres superior al que llora por una muchacha, si padeces por un gimnasito y por una estoíta y por unos jovencitos y por pasatiempos de esa índole?

Llega otro: Que ya no va a beber el agua de Dirce[68]. ¿Es 30
que el agua Marcia es peor que la de Dirce?

—¡Pero estaba acostumbrado a aquélla!

Pues también te acostumbrarás a ésta y luego, si le co- 31
ges afición, llora otra vez por ella e intenta hacer un verso como el de Eurípides:

las termas de Nerón y el agua Marcia[69].

Mira cómo surge una tragedia cuando a hombres insensatos les pasan cosas corrientes.

—¡Cuándo volveré a ver Atenas y la Acrópolis! 32

Desdichado, ¿no te basta lo que ves a diario? ¿Tienes algo mejor o mayor que ver que el sol, la luna, las estrellas, toda la tierra, el mar? Si de verdad comprendes al que lo 33
gobierna todo y lo llevas en ti mismo, ¿vas a suspirar aún por unas piedrecillas y una hermosa roca[70]? Entonces, cuando vayas a dejar al propio sol y a la luna, ¿qué harás? ¿Te sentarás a llorar como los niños? Entonces, ¿qué hacías en 34
la escuela? ¿Qué escuchabas? ¿Qué aprendías? ¿Por qué te

[68] Dirce es una famosa fuente tebana mencionada muy frecuentemente en la mitología; el agua Marcia llegaba a Roma por un acueducto cuya construcción se atribuía —erróneamente— al rey legendario Anco Marcio.

[69] Parodia de EUR., *Fen.* 368: «los gimnasios en los que me eduqué y el agua de Dirce».

[70] La Acrópolis de Atenas y sus edificios.

dabas el título de filósofo, debiendo poner lo que eras:
«Cursé unas introducciones y leí las obras de Crisipo; pero,
35 de filósofo, ni me acerqué a la puerta». ¿Qué tienes que ver
tú con ese asunto en el que participó Sócrates, que murió
36 así, que vivió así? ¿Y en el que participó Diógenes? ¿Te
imaginas a uno de ellos llorando o enfureciéndose porque
no va a ver a Fulano ni a Fulana y porque no va a estar en
Atenas o en Corinto, sino, si se tercia, en Susa o Ecbatana?
37 El que puede marcharse cuando quiera del banquete y no
seguir jugando, ¿aún se queja por quedarse? ¿No se queda
38 como en un juego, mientras le apetezca? Pronto iba a sopor-
tar alguien así que le condenaran a un destierro perpetuo o a
muerte.

39 ¿No querrás ya, como los niños, que te desteten y tomar
alimento más sólido y no llorar por mamás ni nodrizas?

40 ¡Lamentos de viejas! «Pero les daré un disgusto si me
marcho». ¿Que les darás un disgusto tú? De ninguna mane-
ra, sino que se lo dará , igual que a ti, el parecer. ¿Qué pue-
des hacer entonces? Líbrate de este parecer; del de ellas, si
obran bien, ellas se librarán; si no, gemirán por su propia
culpa.

41 Hombre, lo del dicho aquél: «Olvídalo todo por la bien-
aventuranza, por la libertad, por la magnanimidad». Extien-
de una vez el cuello como liberado de la esclavitud; atré-
42 vete, levantando la mirada hacia la divinidad, a decir: «Úsa-
me de ahora en adelante, como quieras; estoy unido a ti, soy
tuyo, no me aparto en nada de lo que quieras, llévame
adonde quieras, ponme el vestido que quieras. ¿Quieres que
tenga cargos públicos, que lleve vida de particular, que me
quede aquí, que sufra el destierro, que sea pobre, que sea
43 rico? Yo te defenderé por todo ello ante los hombres;
44 mostraré cómo es la naturaleza de cada cosa». Pues no, sino

que sentado como un buey en su establo[71], espera a que tu mamá te eche de comer. Si Heracles se hubiera quedado con los de casa, ¿quién habría sido? Euristeo[72] y no Heracles. Y recorriendo el mundo, ¿cuántos amigos y conocidos hizo? Pero ninguno más querido que la divinidad: por eso era tenido por hijo de Zeus y lo era. En efecto, haciendo caso a éste, iba por ahí extirpando del mundo la injusticia y la
ilegalidad. Pero tú no eres Heracles y no puedes extirpar los 45
males ajenos; ni siquiera Teseo, para extirpar los del Ática[73]; extirpa los tuyos propios. A partir de aquí, expulsa de tu pensamiento, en vez de a Procrustes y Escirón, la tristeza, el miedo, el deseo, la envidia, la malevolencia, la
avaricia, la molicie, la intemperancia. Eso no hay quien 46
pueda expulsarlo más que mirando sólo a la divinidad, sintiendo afecto sólo por ella, consagrado a sus mandatos.

Pero si pretendes otra cosa, seguirás al más fuerte gi- 47
miendo y suspirando, buscando siempre fuera la bienaventuranza y sin poder nunca gozarla. En efecto, la buscas en donde no está y dejas de buscarla en donde está.

---

[71] Proverbio citado por la *Suda*; suele aplicarse a personas holgazanas. La versión que presentamos procede de una corrección propuesta por SOUILHÉ. En nota a pie de página, OLDFATHER hace un intento de interpretación del texto de los manuscritos *en boòs koilíāi* diciendo que podría tratarse de una expresión desdeñosa para referirse a la cuna. A pesar de lo sugestivo de la propuesta, como él mismo reconoce, no hay otros pasajes que apoyen la interpretación.

[72] Rey de Micenas que impuso a Heracles sus doce trabajos.

[73] Los trabajos de Teseo, menos conocidos que los de Heracles, fueron cumplidos por aquél durante su regreso de Trecén (en la península de Argos) a Atenas, y entre ellos se cuentan la muerte de Procrustes y la de Escirón, mencionadas algo más adelante.

XVII

CÓMO HAN DE APLICARSE LAS PRESUNCIONES A LOS CASOS PARTICULARES

1 ¿Cuál es la primera tarea de quien filosofa? Expulsar la opinión injustificada. Pues es imposible empezar a aprender
2 lo que uno cree saberse. Todos vamos a los filósofos hablando arriba y abajo de lo que ha de hacerse y lo que no ha de hacerse y de lo bueno y de lo malo y de lo hermoso y de lo feo, alabando, criticando, reprochando, censurando por ello, juzgando y distinguiendo entre prácticas honestas y
3 viles. Pero, ¿por qué vamos a los filósofos? Por lo que creemos no saber. ¿Qué es eso? Los principios básicos. Lo que dicen los filósofos estamos dispuestos a aprenderlo por ser elegante y sutil; ellos, en cambio, lo dicen para que se saque
4 beneficio de ello. Es ridículo pensar que si uno está dispuesto a aprender unas cosas, aprenderá otras o, por tanto,
5 que uno progresará en las materias que no estudia. Lo que engaña al vulgo es precisamente lo mismo que engaña al orador Teopompo[74], que en alguna parte reprocha a Platón
6 el querer definirlo todo. Pues, ¿qué dice? «¿Ninguno de nosotros ha dicho antes que tú 'bueno' o 'justo'? ¿O hemos pronunciado esas palabras vanamente y sin sentido, sin

---

[74] Teopompo (*c.* 378 a. C.), contemporáneo de Éforo y discípulo de Isócrates, fue un destacado historiador, profundo y crítico en sus investigaciones y severo en sus juicios. La presente cita podría proceder de su obra *Contra la diatriba platónica* mencionada por Ateneo y Diógenes Laercio.

comprender qué es cada una de ellas?». Pues, ¿quién te 7
dice, Teopompo, que no teníamos nociones naturales y presunciones de cada una de ellas? Pero no era posible aplicar las presunciones a las realidades correspondientes sin articularlas y sin estudiar qué realidad ha de quedar bajo cada una de ellas.

Porque, di eso mismo también a los médicos: «¿Quién 8
de nosotros no ha llamado a algo sano o insano antes de nacer Hipócrates?» ¿O hacíamos sonar esas palabras vana- 9
mente? Y es que tenemos cierta presunción de lo sano, pero no somos capaces de aplicarla. Por eso uno dice «ayuna»; otro, «dale alimento»; y uno dice «sángrate», y otro, «ponte ventosas». ¿Cuál es la causa? ¿Qué otra cosa sino que no se sabe aplicar correctamente la presunción de lo sano a los casos particulares?

Así ocurre también aquí, en lo relativo a la vida. ¿Quién 10
de nosotros no habla de lo bueno y lo malo y lo conveniente y lo inconveniente? ¿Y quién de nosotros no posee una presunción de cada una de estas cosas? ¿Acaso articulada y perfecta? Muéstramelo. «¿Cómo te lo mostraré?». Aplícala 11
correctamente a los objetos en particular. De inmediato Platón subordina las definiciones a la presunción de lo útil, y tú a la de lo inútil. ¿Es posible que acertéis ambos? ¿Cómo va 12
a ser posible? ¿No aplica uno la presunción de «bueno» al objeto «riqueza» y el otro no? ¿O al placer, o a la salud? Pues en general, a menos que los que pronunciamos los nom- 13
bres nos los sepamos vanamente y no precisemos de ningún cuidado en la articulación de las presunciones, ¿por qué tenemos distintos pareceres, por qué nos peleamos, por qué nos hacemos reproches unos a otros?

¿Que por qué traigo ahora a colación esta misma disputa 14
y la menciono? Si tú personalmente aplicas correctamente

las presunciones, ¿por qué te incomodas, por qué sufres im-
15 pedimentos? Dejemos ahora el segundo tópico[75] relativo a
los impulsos y a la habilidad sobre el deber en relación con
ellos. Dejemos también el tercero, el relativo a los asenti-
16 mientos. Te perdono todo eso. Sigamos con el primero, que
casi proporciona la prueba sensible de que no se aplican
17 bien las presunciones. Ahora bien, ¿quieres tú lo posible y
lo que a ti te es posible? ¿Qué te lo impide? ¿Por qué te in-
comodas? ¿Verdad que no rehúyes lo inevitable? ¿Por qué,
entonces, vas a dar en una eventualidad, por qué eres desdi-
chado? ¿Por qué, entonces, cuando tú quieres algo no suce-
18 de y cuando no lo quieres sucede? Ésta es la mayor prueba
de desdicha e infelicidad. Quiero algo y no sucede. ¿Qué
hay más desgraciado que yo? No quiero algo y sucede. ¿Y
qué hay más desdichado que yo?

19 Medea no lo soportó y llegó a matar a sus hijos. ¡Qué
nobleza de alma, al menos en esto! Pues tenía una represen-
tación como es debido, la de no serle a uno posible lo que
20 quiere. «Así, entonces, ¿castigaré al que me injuria y
ofende? ¿Y yo qué gano con que sea tan desdichado?
21 ¿Cómo lo lograré? Mataré a mis hijos. Pero también me
castigaré a mí misma. ¿Y qué me importa?»[76]. Eso es ve-
nirse abajo un alma de gran temple. Pues no sabía en dónde
reside el hacer lo que queremos, que eso no hay que tomarlo
22 de fuera ni transformando las cosas ni alterándolas. No
quieras conservar a tu marido y nada de lo que quieres de-

[75] Los tres tópicos se refieren al deseo *(órexis)*, el impulso *(hormḗ)* y el asentimiento *(synkatáthesis)*. Cf. III, 2 y IV 10, 13.

[76] Resumen de las consideraciones que Eurípides pone en boca de Medea en la obra del mismo título (vv. 790 y ss).

jará de suceder. No quieras a toda costa que viva contigo, no quieras permanecer en Corinto y, en pocas palabras, no quieras nada más que lo que la divinidad quiere. Y ¿quién te impedirá a ti algo, quién te obligará a ti? No más que Zeus.

Cuando tengas tal guía y pretendas y quieras las cosas 23
de acuerdo con él, ¿por qué habrás de seguir temiendo no
acertar? Entrégate a tu deseo y tu aborrecimiento, a la po- 24
breza y a la riqueza: fallarás, caerás. Entonces, a la salud:
serás desafortunado; igual con los cargos, las honras, la pa-
tria, los amigos, los hijos; en pocas palabras: con lo que no
depende del albedrío. Pero ponlos en manos de Zeus, de los 25
demás dioses; entrégaselos a ellos, que los gobiernen ellos,
que se alineen con ellos. ¿Y cómo seguirás incómodo? Pero 26
si sientes envidia, desgraciado, y compasión y rivalidad y
temor y no dejas pasar un solo día en el que no te lamentes
para tus adentros y ante los dioses, ¿a qué sigues diciendo
que has recibido una instrucción? ¿Qué instrucción, hom-
bre? ¿Porque has hecho silogismos y argumentos equívo- 27
cos? ¿No quieres desaprender, si es posible, todo eso y em-
pezar desde el principio a comprender que hasta ahora ni 28
siquiera has rozado el asunto? Y luego, empezando por ahí,
construir las consecuencias: que nada sucederá sin que tú
quieras, ni nada dejará de suceder.

Dadme un joven que haya venido a la escuela con este 29
proyecto, que se haya hecho experto en esta materia y que diga: «Por mí, que se vaya a paseo todo lo demás; me conformo con que alguna vez me sea posible pasar la vida sin impedimentos ni penas, y alzar la cabeza ante los asuntos como hombre libre y alzar la mirada al cielo como amigo de la divinidad, sin temor a lo que pueda suceder».

Que uno de vosotros me muestre que él mismo es así, 30
para que le diga: «Ve, muchacho, a lo tuyo. Pues a ti te ha

tocado en suerte ser adorno de la filosofía, tuyas son estas posesiones, tuyos los libros, tuyas las sentencias».

31 Luego, cuando se haya esforzado y se haya entrenado en tal tópico, que venga de nuevo aquí y me diga: «Quiero ser impasible e imperturbable; quiero saber cuál es mi deber para con los dioses como piadoso y filósofo y estudioso, cuál para con los padres, cuál para con los hermanos, cuál para con la patria, cuál para con los extranjeros».

32 Ve entonces al segundo tópico, que también es tuyo.

33 —Pero es que también me he ejercitado ya en el segundo tópico. Y quisiera poseerlo con certeza y libre de sacudidas y no sólo despierto, sino también dormido y borracho y en plena melancolía.

¡Tú eres un dios, hombre, tú abrigas grandes proyectos!

34 Pero, en vez de eso, «Yo quiero saber qué dice Crisipo en el tratado *Sobre el Mentiroso*[77]». ¿No irás a ahorcarte con ese propósito tuyo, desgraciado? ¿Y qué provecho obtendrás? Lo leerás entero sufriendo y se lo dirás a otros
35 temblando. Así actuáis vosotros también: «¿Quieres que te lo lea[78], hermano, y tú a mí?» «¡Escribes estupendamente, hombre!» y «¡Tú magníficamente, en el estilo de Jeno-
36 fonte!» «¡Tú en el de Platón!» «¡Tú en el de Antístenes!» Así, contándoos sueños unos a otros, volvéis otra vez a lo mismo: deseáis de la misma manera, rechazáis de la misma manera, tenéis impulsos, proyectos, propósitos semejantes,
37 pedís lo mismo, os afanáis por lo mismo. Y, además, ni buscáis quién os pueda advertir, sino que os molestáis si los

---

[77] Es un sofisma que, analizado lógicamente, resulta incoherente, del tipo del aserto «estoy mintiendo». Según DIÓG. LAERC. (VII 196), Crisipo escribió seis libros sobre ese tema.

[78] Se refiere a las disertaciones que los discípulos debían preparar para leer en clase, por las que los dos personajes esperan ser alabados.

oís: «¡Viejo sin corazón! Cuando me fui ni lloró ni dijo "¡A qué situaciones te me encaminas, hijo! ¡Si sales con bien, encenderé candelas[79]!"». ¿Es eso lo propio de la persona con corazón? Gran bien será para ti si te salvas siendo como 38 eres, y cosa digna de encender candelas. Porque para eso has de ser inmortal y sin enfermedades.

Así que hay que ir a la reflexión rechazando, como digo, 39 esta opinión injustificada de creer que sabemos algo útil, igual que nos acercamos a la geometría, igual que a la música. Si no, ni siquiera estaremos cerca de progresar, aunque 40 pasemos por todas las introducciones y tratados de Crisipo junto con los de Antípatro[80] y Arquedemo[81].

XVIII

CÓMO HAY QUE LUCHAR CON LAS REPRESENTACIONES

Todo hábito y facultad se mantiene y acrecienta por me- 1 dio de las acciones correspondientes: la de pasear, por medio del paseo; la de correr, por medio de la carrera. Si 2 quieres ser lector, lee; si escritor, escribe. Pero si durante treinta días no lees, sino que haces otra cosa, te darás cuenta de lo que pasa. Y lo mismo si estás tumbado diez días: al 3 levantarte, intenta andar una distancia bastante larga y verás

[79] En acción de gracias, según era costumbre (cf. I 19, 24).

[80] Antípatro de Tarso (s. II a. C.), filósofo estoico, sucedió a Diógenes de Babilonia en la dirección de la escuela en Atenas; sus puntos de vista diferían poco de los de Crisipo.

[81] Véase n. a II 4, 10.

4 cómo te flaquean las piernas. Por tanto, en general, si quie-
res hacer algo, hazlo habitualmente. Si quieres dejar de ha-
cer algo, no lo hagas, pero acostúmbrate a hacer otra cosa
5 en lugar de aquélla. Así pasa también con lo anímico. Cuan-
do te irrites, date cuenta de que no sólo te ha pasado esa
cosa mala, sino que además has acrecentado el hábito y que
6 es como haber echado broza al fuego. Cuando cedas a la
relación amorosa con alguien, no la consideres una sola
derrota, sino que además has alimentado tu incontinencia, la
7 has acrecentado. Pues es imposible que dejen de nacer con
los actos correspondientes los hábitos que antes no existían
y que no se intensifiquen y fortalezcan las facultades.

8 Así dicen los filósofos que también, sin duda, se van
incubando las debilidades. Pues con una sola vez que ansíes
el dinero, si se aplica la razón para traer la percepción del
mal, cesa el ansia y nuestro regente se restablece en su po-
9 sición primera. Si no empleas nada para el remedio, ya no
vuelve a ser lo mismo, sino que, excitado de nuevo por la
representación correspondiente, más rápidamente que antes
se enciende hacia el deseo. Y si esto sucede con frecuencia,
10 después se enquista, y la debilidad afianza la avaricia. Pues
el que ha tenido fiebre, luego, cuando cesa, ya no está igual
11 que antes de padecerla, a menos que se cure del todo. Algo
así sucede también en los padecimientos del alma. Quedan
en ella ciertas huellas y cicatrices que, si nadie las borra
bien, al ser azotado de nuevo en las mismas, ya no se hacen
cicatrices, sino llagas.

12 Así que, si no quieres ser iracundo, no alimentes tu cos-
tumbre, no pongas en ella nada que la haga crecer. Man-
ténte tranquilo el primer día y cuenta los días que no te
13 enfadaste. «Solía irritarme a diario; ahora, un día sí y otro
no». (Luego cada tres días, cada cuatro). Si lo dejas durante

treinta, ofrece un sacrificio a la divinidad. Pues la costumbre al principio se debilita, y, luego, incluso desaparece por completo.

«Hoy no me entristecí (ni mañana, ni en dos meses se- 14
guidos, ni en tres); pero me mantuve en guardia al producirse ciertos enojos». Sabe que esas cosas están muy bien por tu parte.

«Hoy, al ver a un guapo o a una guapa no me dije para 15
mí: «¡Quién se acostara con ella!» ni «¡Feliz su marido!»
(pues el que dice eso dice también «¡Feliz su amante!») ni 16
tampoco voy recreando la imagen: ella conmigo y desnu-
dándose y echada a mi lado». Me paso la mano por la cabe- 17
za y digo: «¡Bien, Epicteto! ¡Sutil sofismita has resuelto,
mucho más sutil que el Dominante!»[82]. Pero si aunque la 18
mujercita esté dispuesta y me haga señas y me mande mensajes, si aunque me toque y se me acerque mucho me contengo y venzo, este sofisma está ya por encima del Mentiroso[83], por encima del Quiescente[84]. Por esto merece la pena enorgullecerse, no por proponer el Dominante.

¿Cómo llegará a suceder esto? Estáte dispuesto a agra- 19
darte alguna vez a ti mismo, estáte dispuesto a parecer honesto ante la divinidad. Desea llegar a ser puro con lo puro
que hay en ti y con la divinidad. Y luego, cuando te venga 20
una representación semejante, lo de Platón[85]: «Ve a los sacrificios expiatorios, ve como suplicante a los templos de
los dioses que alejan los males». Basta con que te retires a 21

---

[82] Cf. II 19, especialmente 1-9.

[83] Véase n. a II 17, 34.

[84] Es la solución propuesta por Crisipo a la falacia del sorites: al ser preguntado si dos granos de cereal son un montón o si lo son tres y así sucesivamente, mantenerse en silencio.

[85] PLAT., *Leyes* IX 854b, algo modificado.

la compañía de los hombres buenos y honrados y te com-
pares con uno de ellos, ya tomes por modelo a uno de los
22 vivos o de los ya muertos. Vete a Sócrates y míralo echado
con Alcibíades y burlándose de su juventud[86]. Piensa qué
victoria conoció entonces aquél, al haberse vencido a sí
mismo, qué victoria olímpica, qué puesto llegó a ocupar
entre los sucesores de Heracles[87], para que alguien, ¡por los
dioses!, con justicia lo aclame con un «¡salud, campeón!» a
él, y no a esos púgiles y pancratistas infectos, ni a los
gladiadores, que son como ellos.

23 Si opones esto, vencerás a la representación, no serás
24 arrastrado por ella. Lo primero, no te dejes arrebatar por su
intensidad, sino di: «Espérame un poco, representación; de-
ja que vea quién eres y de qué tratas, deja que te ponga a
25 prueba». Y después, no la dejes avanzar pintándote lo que
sigue. Si no, te retendrá e irá adonde quiera; por el contra-
rio, más bien introduce tú a tu vez alguna otra represen-
26 tación bella y noble y expulsa la inmunda. Y si te acostum-
bras a ejercitarte de este modo, verás qué hombros se te
ponen, qué tendones, qué vigor; ahora sólo argumentitos y
nada más.

27 Ése es el que de verdad se ejercita, el que se entrena
28 para enfrentarse a esas representaciones. ¡Aguanta, desdi-
chado! ¡No te dejes llevar! La lucha es grande; la obra, divi-
na: por un reino, por la libertad, por la felicidad, por la im-
29 perturbabilidad. Acuérdate de la divinidad, invócala como
auxilio y sostén, como invocan en la tempestad a los Diós-

[86] PLAT., *Banquete* 218d y ss.

[87] Cuando fundó los juegos Olímpicos, Heracles resultó vencedor en el mismo día en la lucha y en el pancracio; esa hazaña, que sólo se repitió siete veces más, hacía entrar a quienes la llevaban a cabo en la lista de los «sucesores de Heracles».

curos los navegantes. Pues, ¿qué mayor tempestad que la de representaciones poderosas y que nos quitan la razón? ¿Y qué otra cosa es esta tempestad, sino una representación? Porque, quítale el miedo a la muerte y tráete los truenos y 30
relámpagos que quieras y te darás cuenta de qué gran bonanza y qué gran calma hay en el regente. Pero si, derrotado 31
una sola vez, dices que más adelante vencerás, y luego otra vez lo mismo, sábete que entonces estarás tan mal y tan débil que ni te darás cuenta de que fallas, sino que incluso empezarás a buscarte excusas por ese asunto; y entonces 32
confirmarás que es verdad lo de Hesíodo:

que el hombre irresoluto lucha siempre con calamida-
[des[88].

XIX

A LOS QUE TOMAN LO QUE DICEN LOS FILÓSOFOS SÓLO COMO PALABRAS

El argumento Dominante[89] parece haber sido planteado 1
a partir de tres premisas semejantes a éstas, entre las cuales

[88] HES., *Trabajos y días* 403.

[89] Atribuido a Diodoro Cronos *(fl. c.* 300 a. C.), nacido en Jaso, que fue uno de los principales representantes de la escuela de Mégara y maestro de Zenón de Citio y Arcesilao. Según testimonia el propio Epicteto un poco más adelante, el Dominante fue utilizado para establecer una teoría de lo posible según la cual no hay que admitir como tal más que lo que es verdadero o lo será. De semejante resolución del argumento se deriva una teoría determinista que, en último término, niega la contingencia y la libertad. De ahí tal vez su nombre, del hecho de que somete la actividad humana a la necesidad, si bien algunos autores consideran que el nombre

hay contradicción común y mutua[90]; a saber: que todo pasado verdadero es necesario y que de lo posible no se sigue lo imposible y que hay posible que ni es verdadero ni lo será; y al ver esta contradicción Diodoro[91], se sirvió de la verosimilitud de las dos primeras para establecer que nada
2 hay posible que no sea verdadero o no llegue a serlo. Por lo demás, alguno se atendrá a estas dos, que existe algo posible que ni es verdadero ni lo será, y que lo imposible no se sigue de lo posible; pero no a que todo pasado verdadero es necesario, como parecen sostener los del círculo de
3 Cleantes, con quienes tanto coincidía Antípatro. Otros, a otras dos: que hay posible que ni es verdadero ni lo será, y que todo pasado verdadero es necesario, pero, entonces, lo
4 imposible se sigue de lo posible. Pero atenerse a las tres es imposible por haber contradicción común entre ellas.

5 Si alguien me pregunta: tú, ¿a qué dos te atienes? Le respondo: no lo sé. Pero he recibido esta referencia: que Diodoro se atenía a tales; los del círculo de Pantoides[92], creo, y de Cleantes, a tales otras, y los del de Crisipo, a tales otras.

6 —Y tú, ¿qué?

---

le viene de su primacía entre los sofismas de la Antigüedad. Parece desechable, a la luz del propio texto de Epicteto, la suposición de que el nombre procede de que se mencione en la conclusión la palabra «dominación». P.-M. SCHUHL le ha dedicado un amplio estudio en *Le dominateur et les possibles*, París, 1960.

[90] Es decir, que cada una de las premisas queda excluida por la aceptación de las otras dos.

[91] Se refiere a Diodoro Cronos.

[92] Dialéctico, autor de un tratado *Sobre lo ambiguo,* criticado por Crisipo.

—Tampoco he nacido para eso, para poner a prueba mi propia representación y comparar lo que se dice y formar mi propia doctrina respecto a este tema.

Por eso en nada me distingo del gramático. 7

— ¿Quién era el padre de Héctor?

—Príamo.

—¿Quiénes sus hermanos?

—Alejandro y Deífobo.

—Y su madre, ¿quién?

—Hécuba. He recibido esa información.

—¿De quién?

—De Homero. Y también escribe sobre eso mismo, me parece, Helánico[93] y algún otro por el estilo.

Y yo, igual: ¿qué otra cosa puedo decir sobre el Domi- 8
nante más allá de eso? Pero si soy un vacuo, sorprenderé a
los presentes, sobre todo en el banquete, enumerando a los
que han escrito sobre ello: «También Crisipo ha escrito 9
admirablemente en el primer libro *Sobre lo posible* y
Cleantes ha escrito sobre ello en particular y Arquedemo. Y
también ha escrito Antípatro, y no sólo en los libros *Sobre
lo posible*, sino también en los específicos *Sobre el Dominante*. ¿No has leído el tratado?» 10

—No lo he leído.

—Léelo.

¿Y qué beneficio sacará? Será más charlatán y más impertinente de lo que es ahora. ¿A ti qué te ha añadido su

[93] Historiador contemporáneo de Heródoto nacido en la isla de Lesbos; escritor prolífico, dedicó una parte de su obra a aclarar las contradicciones de los relatos mitológicos tradicionales; en concepto de autoridad en esa materia lo cita aquí Epicteto; sobre sus trabajos de historia contemporánea, sin embargo, afirma Tucídides que presentan una cronología inadecuada.

lectura? ¿Qué doctrina te has formado sobre ese tema? Pero nos hablarás de Helena y de Príamo y de la isla de Calipso, que ni existió ni existirá.

11 Y en eso no es de gran importancia conocer la historia sin haberse formado ninguna opinión propia. Pero en los asuntos morales nos importa mucho más que en esto.

12 —Háblame sobre lo bueno y lo malo.

—Escucha:

Desde Ilión llevándome el viento me acercó a los cíco-
[nes[94]

13 De lo existente, unas cosas son buenas, otras malas y otras indiferentes. Buenas son las virtudes y lo que participa de ellas; malas, las maldades y lo que participa de la maldad; indiferente, lo que está entre ambas: la riqueza, la salud, la vida, la muerte, el placer, el dolor.

14 —¿Por qué lo sabes?

—Lo dice Helánico en las *Egipcíacas*.

¿Qué más da decir eso o que Diógenes[95] en la *Ética*, o que Crisipo o que Cleantes? ¿Has puesto a prueba algo de ello y te has formado tu propia doctrina? Muestra cómo
15 sueles arrostrar la tempestad. Acuérdate de esta distinción

---

[94] Hom., *Od.* IX 39. Lo extemporáneo de la respuesta (como la referencia, un poco más adelante, a Helánico, que, ciertamente, no es el autor de la frase) pone de relieve lo absurdo que resulta el tratamiento erudito de las cuestiones morales.

[95] Diógenes de Babilonia (*c.* 240-152 a. C.), nacido en Seleucia del Tigris, sucedió a Zenón de Tarso a la cabeza de la escuela estoica. Sus trabajos ejercieron gran influencia en las doctrinas gramaticales desarrolladas por los estoicos.

cuando la vela haga ruido y, al ponerte tú a gritar, algún desocupado se te ponga al lado y te diga: «Repíteme, por los dioses, lo que decías antes: ¿verdad que no es ninguna cosa mala el naufragar, verdad que no participa de la maldad?» ¿Verdad que tú cogerás un palo y le sacudirás con 16
él? «¿Qué nos importa a nosotros y a ti, hombre? ¡Nos estamos hundiendo y tú vienes con guasas!»

Y si el César te manda a buscar como acusado, acuérda- 17
te de la diferencia si, al entrar tú, a la vez pálido y tembloroso, alguien se te acerca y te dice: «¿Por qué tiemblas, hombre? ¿En qué te atañe el asunto? ¿Verdad que el César, ahí dentro, no da virtud ni maldad a los que entran?»

—¿Por qué me vienes con bromas también tú encima de 18
mis desgracias?

—Sin embargo, filósofo, dime: ¿por qué tiemblas? ¿No es la muerte lo que te amenaza, o la cárcel, o un castigo corporal, o el destierro o el desprestigio? ¿Qué otra cosa? ¿Verdad que eso no participa de la maldad? Pues, ¿cómo llamabas tú a esas cosas?

—¿A ti y a mí qué nos importa, hombre? ¡Bastante ten- 19
go con mis desgracias!

Y dices bien. Bastante tienes con tus desgracias: la ruindad, la cobardía, la jactancia de que hacías gala sentado en la escuela. ¿Por qué te adornabas con lo ajeno? ¿Por qué te llamabas a ti mismo estoico?

Observaos así a vosotros mismos en lo que hacéis, y ha- 20
llaréis de qué secta sois. Hallaréis que la mayoría de nosotros somos epicúreos y unos pocos peripatéticos, y éstos, relajados. Porque, ¿en dónde sostenéis vosotros de hecho 21
que la virtud es igual a todo lo demás o incluso superior? Mostradme un estoico, si tenéis alguno. ¿Dónde o cómo? 22
Pero que digan las frasecitas estoicas, millares. ¿Y es que

esos mismos dicen peor las epicúreas? Y las peripatéticas, ¿no se las saben igualmente de memoria?

23 Entonces, ¿quién es estoico? Igual que llamamos estatua fidíaca a la modelada según el arte de Fidias, así también mostradme uno modelado según las doctrinas de que habla.
24 Mostradme uno enfermo y contento, en peligro y contento, muriendo y contento, exiliado y contento, desprestigiado y
25 contento. Mostrádmelo. Por los dioses, deseo ver un estoico. Pero no podéis mostrarme a nadie modelado así. Mostradme, al menos, uno que se esté modelando, uno con inclinación a ello. Hacedme el favor. ¡No privéis a un anciano
26 de ver un espectáculo que hasta ahora no vio! ¿Creéis que habéis de mostrarme el Zeus o la Atenea de Fidias, obras en marfil y oro? Que alguno de vosotros muestre un alma de hombre que quiere tener la misma opinión que la divinidad y no quiere ya hacer reproches a la divinidad ni a los hombres, ni fallar en nada, ni ir a caer en dificultades, ni enfurecerse, ni sentir envidia, ni rivalizar con nadie... ¿Para qué
27 andar con ambages? Que ansíe transformarse de hombre en dios y que pretenda la compañía de Zeus en este cuerpecito
28 mortal. Mostrádmelo. Pero no lo tenéis. Entonces, ¿por qué os burláis de vosotros mismos y ponéis en peligro a los demás? ¿Y vistiéndoos de la apariencia ajena vais por ahí como ladrones y descuideros de nombres y hechos que en nada os corresponden?

29 Es que ahora yo soy vuestro educador y vosotros ahora os educáis conmigo. Y yo tengo este proyecto: haceros libres de trabas, incoercibles, sin impedimentos, libres, venturosos, felices, con la vista puesta en la divinidad para todo, lo pequeño como lo grande; y vosotros estáis aquí para
30 aprender y ejercitaros en ello. ¿Por qué, entonces, no lleváis a cabo la tarea, si también vosotros tenéis un proyecto como

es debido y yo poseo para ese proyecto una preparación
como es debido? ¿Qué es lo que falta? Cuando veo al car- 31
pintero, cuando el material está dispuesto, espero el resultado. Y aquí está, en efecto, el carpintero, está el material.
¿Qué nos falta? ¿Es que no es enseñable el asunto? Es ense- 32
ñable. ¿Es que no depende de nosotros? Es lo único entre todo lo demás. Ni la riqueza depende de nosotros, ni la salud, ni la fama ni ninguna otra cosa, sencillamente, excepto el uso correcto de las representaciones. Eso es lo único por
naturaleza libre de trabas, libre de impedimentos. Entonces, 33
¿por qué no lo lleváis a cabo? Decidme la causa. Pues, en efecto, o procede de mí o procede de vosotros o de la naturaleza del asunto. El propio asunto es factible y depende sólo de nosotros. Por tanto, o procede de mí o procede de
vosotros o, lo que es más cierto, de ambos. Entonces, ¿qué? 34
¿Queréis que empecemos de una vez a ocuparnos de este proyecto? Dejemos lo que pasó hasta ahora. Simplemente, empecemos; creedme y veréis.

XX

CONTRA EPICÚREOS Y ACADÉMICOS[96]

1 De lo cierto y evidente por necesidad se sirven aún los que lo contradicen. Y casi consideraría uno que esto es la mayor prueba de que algo es evidente, que se descubra que es necesario también para el que lo contradice servirse de
2 ello. Igual que si alguien contradijera que exista un universal verdadero, estaría claro que ése debe hacer la declara-
3 ción contraria: no hay universal verdadero. Esclavo, tampoco es eso. Pues ¿qué otra cosa es eso sino decir que si hay
4 algún universal es falso? Luego, si alguien viene y te dice: «Date cuenta de que no hay nada cognoscible, sino que todo es incierto», o te viene otro con «Créeme y saldrás ganando:
5 no hay que creer en ningún hombre»; u otro con «Aprende de mí, hombre, que no es posible aprender; yo te lo digo y te lo enseñaré, si quieres». ¿En qué difieren de éstos los que... —¿quiénes diría?— los que a sí mismos se llaman académicos: «Hombres, afirmad que nadie afirma; creednos que nadie cree a nadie»?

6 Así también Epicuro, cuando pretende refutar la sociabilidad natural de los seres humanos, se sirve de lo que
7 quiere refutar. Pues, ¿qué dice? «No os engañéis, hombres,

[96] Anota OLDFATHER: «La posición esencial de los filósofos de la Academia Nueva y Media, representados por Arcesilao y Carnéades, y atacada aquí por Epicteto, era la negación de la posibilidad del conocimiento o de la existencia de ninguna prueba positiva y el mantener una actitud de suspender el juicio».

ni os distraigáis ni os disperséis: no hay sociabilidad natural de los seres humanos. Creedme. Los que dicen otra cosa os engañan y se equivocan en sus razonamientos»[97].

¿Y a ti qué te importa? Deja que nos engañemos. 8
¿Acaso te librarás de un mal mayor si todos los demás creemos que tenemos una sociabilidad común y que hay que preservarla por todos los medios? ¡Pues mucho mejor y más 9
seguro! Hombre, ¿por qué te preocupas por nosotros, por qué velas por nosotros, por qué enciendes el candil, por qué madrugas, por qué compones tales libros? ¿Por si alguien se engañara respecto a los dioses, creyendo que se ocupan de los hombres, o por si alguien supusiera que hay otra esencia del bien distinta del placer? Pues si es así, échate a dormir y 10
haz lo que el gusano, que es de lo que tú mismo te crees digno: come, bebe, fornica, caga y regüelda.

¿A ti qué te importa que los otros tengan ideas acertadas 11
o desacertadas sobre eso? ¿Qué más nos da a ti y a nosotros? ¿Te importa de las ovejas que se nos ofrezcan para ser esquiladas, ordeñadas y, por último, degolladas? ¿No 12
sería deseable que los hombres, seducidos y hechizados por los estoicos, pudieran adormecerse y ofrecerse a ti y a otros por el estilo para ser esquilados y ordeñados?

A tus compañeros de secta habrías de decirles eso y no 13
ocultárselo a ellos, sino, mucho mejor, convencerles antes que a cualquiera de que somos por naturaleza sociables, de que la continencia es un bien, para que te hicieran caso en todo. ¿O ante unos hay que guardar esa sociabilidad y 14
ante otros no? Entonces, ¿ante quién hay que observarla? ¿Con los que, a su vez, la observan o con los que la con-

[97] Epicuro, fr. 523.

travienen? ¿Y quiénes la contravienen más que vosotros, que discurrís esas cosas?

15 ¿Qué era, entonces, lo que le despertaba de su sueño y le obligaba a escribir lo que escribía? ¿Qué otra cosa sino lo más fuerte que hay en el hombre, la naturaleza, arrastrándolo hacia sus designios aun contra su voluntad y gimien-
16 do? Puesto que tienes esas ideas antisociales, escríbelas y transmítelas a otros, vela por ellas y sé tú con tu acción el
17 acusador de tus propias doctrinas. Decimos que Orestes despertaba del sueño movido por las Erinias. ¿No eran más duras las Erinias y las Penas de éste? Cuando dormía le despertaban y no le dejaban en paz, sino que le obligaban a notificar sus desdichas, como a los galos el furor y el vino[98].
18 Tan fuerte e invencible es la naturaleza humana. ¿Cómo puede la viña comportarse no como una viña, sino como un olivo, y, al revés, el olivo no como un olivo, sino como una
19 viña? Imposible, impensable. Por tanto, tampoco es posible que el hombre haga desaparecer por completo su comportamiento humano y a los castrados no se les pueden amputar
20 los deseos viriles. Así también a Epicuro le amputaron lo que tenía de viril y de cabeza de familia y de ciudadano y de amigo, pero los deseos humanos no se los amputaron; y es que no era posible, igual que los desdichados académicos no pueden rechazar ni cegar sus sensaciones aunque se hayan esforzado en ello por encima de todo[99].

---

[98] Los sacerdotes de Cibeles *(Gálloi)* eran bien conocidos en Roma desde la época de la República, pues se les veía con frecuencia recorrer las calles vestidos de blanco y llevando en procesión la imagen de la diosa. Antes de entrar al servicio de la misma se autoemasculaban en señal de pureza.

[99] Crítica a las posturas epistemológicas de los académicos. Cf. n. a II 20, tít.

¡Qué desgracia que alguien que ha recibido de la natura- 21
leza medidas y cánones para el conocimiento de la verdad no se dedique a aplicarlos a estas cosas y a añadir lo que falta, sino, muy al contrario, intente destruir y echar a perder lo que pueda poseer de conocimiento de la verdad!

—¿Qué dices, filósofo? ¿Qué te parece que son lo pia- 22
doso y lo sagrado?

—Si quieres, afirmaré que son un bien.

—Sí, afírmalo, para que nuestros ciudadanos, convirtiéndose, honren lo divino y dejen de una vez de ser despreocupados en lo de más importancia.

—¿Has captado las razones para afirmarlo?

—Las he captado y te doy las gracias.

—Puesto que eso te agrada tanto, acepta también lo 23
contrario: «Que los dioses no existen y, si existen, no se preocupan de los hombres ni hay nada en común entre nosotros y ellos, y que eso de la piedad y la santidad de que hablan la mayor parte de los hombres es una mentira de hombres fanfarrones y sofistas y, ¡por Zeus!, legisladores para temor y recato de malhechores»[100].

—¡Bien, filósofo! Has beneficiado a nuestros ciudada- 24
nos; rescata ahora a los jóvenes que ya se inclinan al desprecio de lo divino.

—Entonces, ¿qué? ¿No te agrada? Acepta ahora que la 25
justicia no es nada, que la modestia es estupidez, que un padre no es nada, que un hijo no es nada[101].

—¡Bien, filósofo! Persiste, convence a los jóvenes, para 26
que tengamos más que sientan y digan lo mismo que tú. A partir de esos razonamientos se engrandecieron nuestras

---

[100] Epic., fr. 368.

[101] Epic., fr. 511.

ciudades bien gobernadas: Lacedemonia surgió gracias a esos razonamientos[102]; Licurgo les inculcó por medio de sus leyes y su educación ese convencimiento de que ni ser esclavos es más deshonroso que bello ni ser libres más bello que vergonzoso; los que murieron en las Termópilas murieron por esa doctrina; pero, ¿por qué otros razonamientos abandonaron los atenienses su ciudad?[103]

27 —Y luego, los que dicen esas cosas se casan y tienen hijos y participan en política y se hacen a sí mismos sacerdotes y profetas... ¿de qué? ¿De lo que no existe? Y consultan ellos mismos a la Pitia para enterarse de mentiras e interpretar los oráculos a los otros. ¡Que gran desvergüenza y charlatanería!

28 —Hombre, ¿qué haces? ¿Te refutas a ti mismo todos los días y no quieres abandonar esos fríos epiqueremas[104]? Al comer, ¿a dónde llevas la mano? ¿A la boca o al ojo? Al
29 lavarte, ¿dónde te metes? ¿Acaso llamas a la olla plato o a la cuchara asador? Si yo fuera esclavo de uno de ésos, aunque fuera menester que me desollara a diario, yo le atormentaría constantemente.

—Muchacho, pon aceite en el baño.

Yo cogería un poco de salmuera e iría y se la echaría por la cabeza.

—¿Y eso por qué?

---

[102] Irónico, igual que las frases que siguen.

[103] Los atenienses abandonaron Atenas en 480 y 479 a. C. para no someterse a los persas.

[104] Véase n. a I 8, 1. Hasta aquí critica Epicteto el desprecio epicúreo de las normas morales y de la sociabilidad humana y a partir de aquí critica de nuevo la negación de la posibilidad del conocimiento que sostenían los académicos.

—Me dio la impresión de que era indiscernible del aceite, parecidísima, ¡por tu suerte!

—Dame la tisana. 30

Y le llenaría un plato de encurtidos y se los llevaría.

—¿No te he pedido la tisana?

—Sí, señor. Esto es la tisana.

—¿No ves que son encurtidos?

—¿Por qué no tisana?

—Toma y huele, toma y pruébalo.

—¿Por qué lo sabes, si los sentidos nos engañan? 31

Si tuviera tres o cuatro compañeros de esclavitud de la misma opinión, le haría reventar y colgarse o cambiar. Pero, en realidad, se burlan de nosotros sirviéndose de todos los dones de la naturaleza, aunque de palabra los estén destruyendo.

¡Menudos hombres agradecidos y reverentes! Si no otra 32
cosa, todos los días, mientras comen pan, se atreven a decir:
«No sabemos si existe alguna Deméter, o Core o Plutón [105]».
Por no mencionar que, disfrutando de la noche y del día, del 33
cambio de las estaciones, de los astros, del mar y la tierra y
de la cooperación humana, no se convierten ni un poco por
ninguna de esas cosas, sino que sólo buscan vomitar su
problemita y, una vez ejercitado el estómago, irse al baño.
Lo que hablen y sobre qué o con quién y lo que saquen de 34
esos razonamientos no les preocupa ni pizca: ni que algún
joven bien nacido al oír esas palabras experimente algo bajo
su influjo o que al experimentarlo eche a perder toda simiente de su nobleza, ni que ofrezcamos a algún adúltero 35

---

[105] Deméter dio a los hombres los cereales y les enseñó a cultivarlos. Su hija Core, raptada por Plutón, con el que se desposó, pasaba parte del año en el reino infernal de su marido y parte en la tierra, con su madre, lo que hace de ella una imagen mítica del grano de cereal.

ocasión para que deje de avergonzarse de sus obras, ni que alguno de los que roban al erario público saque algún pretexto de estas palabras, ni que alguno de los que se despreocupan de sus propios padres se envalentone con ellas.

36 Entonces, ¿qué es, según tú, bueno o malo o hermoso? ¿Lo uno o lo otro? Entonces, ¿qué? ¿Todavía llevará alguien la contraria a uno de éstos o le dará razones o las re-
37 cibirá o intentará hacerle cambiar de opinión? Mejor esperaría uno, ¡por Zeus!, hacer cambiar a los maricas que a los que se han vuelto tan sordos y tan ciegos.

XXI

SOBRE LA INCONGRUENCIA

1 Los hombres confiesan algunos de sus defectos fácilmente, pero otros difícilmente. Y es que nadie reconocerá que es un insensato o un majadero, sino que, muy al contrario, a todos les oirás decir: «¡Ojalá tuviera tanta suerte como
2 buen sentido!». Sin embargo, los tímidos fácilmente reconocen que lo son y dicen: «Yo soy bastante tímido, lo reconozco. Pero, por lo demás, no hallarás que yo sea un
3 simple». Nadie reconocerá con facilidad ser incontinente ni injusto, en absoluto; envidioso o meticón, no con mucha
4 frecuencia; misericordioso, los más. ¿Cuál es, entonces, la razón? La principal, la incongruencia y la inquietud en lo relativo a los bienes y los males, pero otros tienen otras razones y casi todo aquello que se imaginan que es deshonro-
5 so con frecuencia no lo confiesan. El ser tímido se imaginan que es propio de un carácter apacible, e igualmente el ser

misericordioso; pero el ser estúpido, completamente de es-
clavos. Tampoco admiten las ofensas a la sociabilidad. La 6
mayor parte de las faltas les lleva a reconocerlas el imagi-
narse que en ellas hay algo de involuntario, como en la
timidez y en la misericordia. Y si alguien confiesa ser in- 7
continente, pone por delante el amor, de modo que se le
perdone como cosa involuntaria. Pero la injusticia jamás se
la imaginan involuntaria. Hay algo también en los celos,
según creen, de involuntariedad; por esa razón confiesan
también eso.

Moviéndose entre individuos así, tan perturbados que 8
ignoran por igual de qué defecto hablan como qué defecto
tienen o, si lo tienen, en qué lo tienen o cómo dejarán de
tenerlo, creo que incluso merece la pena que uno se plantee
permanentemente: «¿Seré también yo uno de aquéllos? 9
¿Qué representación poseo de mí mismo? ¿Cómo me uso a
mí mismo? ¿Me estaré usando como persona sensata? ¿Me
estaré usando como prudente? ¿Estaré diciendo que estoy
preparado para lo porvenir? ¿Tengo la conciencia necesaria 10
al que no sabe nada, la de que nada sé? ¿Acudo al maestro
como el que acude al oráculo, dispuesto a obedecer? ¿O
también yo voy a la escuela lleno de imbecilidad sólo a
aprender la historia y a conocer los libros que antes no co-
nocía y a explicárselos a otros si se tercia?»

Hombre, en casa te peleaste con el esclavo, pusiste la 11
casa patas arriba, escandalizaste a los vecinos, ¿y vienes a
mí haciendo gala de dignidad, como sabio, y te sientas
a juzgar cómo expliqué la lección, cómo —¡en fin!— andu-
ve diciendo las tonterías que se me ocurrieron? ¿Viniste 12
envidioso, humillado porque de casa no te mandan nada[106],

[106] Los estudiantes dependían de esos envíos para su subsistencia.

y te sientas mientras dicen las lecciones sin pensar más que
13 en cómo estarán tu padre o tu hermano contigo? «¿Qué dice
de mí la gente de por allá? Ahora estarán pensando que
14 progreso, y dirán: «Aquél volverá sabiéndolo todo». Yo
quisiera en cierto modo volver un día tras haberlo aprendido
todo, pero hace falta mucho esfuerzo y nadie me envía nada
y en Nicópolis los baños están de asco y... ¡en casa mal y
aquí mal!»

15 Luego dicen: «Nadie saca provecho de la escuela».
¿Quién viene a la escuela para remediarse? ¿Quién? ¿Quién
para conseguir purificar sus pareceres, quién para hacerse
16 consciente de qué le falta? Entonces, ¿de qué os admiráis si
de la escuela volvéis a llevaros lo mismo que trajisteis? Por-
que, desde luego, no venís para despojaros de algo o para
rectificarlo o para tomar otras cosas en lugar de aquéllas.
17 ¿De qué? Ni por asomo. Más bien mirad si habéis obtenido
aquello por lo que vinisteis: queréis hablar sobre los precep-
tos. Entonces, ¿qué? ¿No os volvéis más charlatanes? ¿No
os proporciona algo de materia para que os luzcáis con los
preceptitos? ¿No resolvéis silogismos, equívocos? ¿No se-
guís premisas del Mentiroso[107], hipotéticos? ¿Por qué, en-
tonces, os enfadáis aún si conseguís aquello para lo que
asistís?

18 —Sí, pero si se muere mi hijo o mi hermano o he de
morir yo o sufrir tormento, ¿de qué me servirá todo eso?

19 ¿Verdad que tú no viniste para eso, que no te sentaste a
mi lado por eso, que nunca encendiste el candil o estuviste
en vela por esa razón? ¿O alguna vez, al salir de paseo,
te propusiste a ti mismo una representación en vez de un

[107] Véase n. a II 17, 34.

silogismo y la examinásteis en común? ¿Cuándo? Luego 20
decís: «Los preceptos son inútiles». ¿Para quién? Para quienes no los usan como es debido. Porque los colirios no son inútiles para quienes se los aplican cuando es debido y como es debido, las cataplasmas no son inútiles, las halteras no son inútiles, sino que son inútiles para unos y útiles para
otros. Si ahora me preguntas: «¿Son útiles los silogismos?», 21
te diré que son útiles y, si quieres, te demostraré cómo.

—¿Y a mí me han aprovechado algo?

Hombre, ¿verdad que no preguntaste si te son útiles a ti, 22
sino en general? Que me pregunte el que padece disentería si es útil el vinagre: le diré que es útil. «Entonces, ¿a mí me es útil?» Diré: «No. Intenta primero detener la diarrea, cicatrizarte la ulcerita».

Y vosotros, hombres, curaos primero las úlceras, dete- 23
ned las diarreas, serenad la mente, traedla a la escuela sin distracciones, y comprenderéis cuánta fuerza tiene la razón.

XXII

SOBRE LA AMISTAD

Uno ama precisamente las cosas por las que se esfuerza. 1
¿Verdad que los hombres no se esfuerzan por lo malo? De ninguna manera. ¿Verdad que tampoco por lo que no tiene
nada que ver con ellos? Tampoco por eso. Resulta, por 2
tanto, que sólo se esfuerzan por lo bueno. Y que si se han 3
esforzado, lo estiman. Entonces, cualquiera que sea conocedor de lo bueno sabría también estimarlo. Pero el que no es capaz de distinguir lo bueno de lo malo, ni lo indiferente de

las otras dos cosas, ¿cómo podría aún estimarlo? Pues amar es sólo propio del sensato.

4 —¿Y cómo es eso? —dice uno—. Pues yo, aunque sea un insensato, amo a mi hijo.

5 —Me admira, por los dioses, cómo, en primer lugar, has reconocido que eres un insensato. Pues, ¿qué te falta? ¿No usas los sentidos, no distingues las representaciones, no ofreces al cuerpo los alimentos convenientes, el vestido, la
6 morada? Entonces, ¿por qué reconoces que eres un insensato? Porque, ¡por Zeus!, muchas veces te sacan de quicio las representaciones y te alteras y te vence su encanto; y a veces supones que tales cosas son bienes y, luego, que esas mismas cosas son males y, por último, que ni lo uno ni lo otro; y te entristeces por completo, temes, envidias, te alte-
7 ras, cambias; por eso reconoces que eres insensato. ¿Y en el amor no cambias? Pero la riqueza y el placer y, sencillamente, esa clase de cosas supones unas veces que son bienes y otras que son males; y a los mismos hombres ¿no los tienes unas veces por buenos y otras por malos y unas veces los tratas familiarmente y otras con enemistad, y unas veces los ensalzas y otras los denigras?

—Sí, también me pasa eso.

8 —Entonces, ¿qué? ¿Te parece que el que se engaña respecto a alguien es amigo suyo?

—No mucho.

—Y el que prefiere a uno sin constancia, ¿le tiene buena voluntad?

—Tampoco ése.

—¿Y el que tan pronto insulta a uno como le admira?

—Ése tampoco.

9 Entonces, ¿qué? ¿No has visto nunca cachorrillos que se acariciaban y jugaban entre sí, que hubieras dicho: «Nada

más cariñoso». Pero, para que veas en qué consiste la
amistad, echa un trozo de carne en medio y te darás cuenta.
Echa también entre tu hijo y tú una finquita y te darás 10
cuenta de cómo, de pronto, le entran a tu hijo ganas de ente-
rrarte y de que tú empiezas a rezar para que se muera tu
hijo. Y luego tú, a tu vez: «¡Qué hijo he criado! ¡Hace 11
tiempo que me quiere enterrar!». Echa una hermosa mucha-
cha y que la quieran el viejo y el joven; o, si no, alguna
honrita. Y si hubiera que arriesgar la vida dirías las palabras
del padre de Admeto:

Te alegras de ver la luz. ¿Y crees que tu padre no se alegra?[108].

¿Crees que aquél no quería a su propio hijo y que, cuan- 12
do era pequeño, no se angustiaba si tenía fiebre y que no
decía muchas veces: «¡Ojalá tuviera yo la fiebre!»? Pero
luego, una vez que viene el asunto y se acerca, ¡mira qué
palabras dicen!

Eteocles y Polinices ¿no eran de la misma madre y del 13
mismo padre? ¿No se habían criado juntos, no habían
vivido juntos, no habían bebido juntos, no habían dormido
juntos, no se habían besado muchas veces? De modo que si
alguien los viera, creo yo, se reiría de los filósofos por las
cosas increíbles que dicen sobre el cariño. Pero al caer entre 14
ellos el poder como un trozo de carne, mira qué cosas dicen:

—*¿En qué lugar te pondrás ante las murallas?*
—*¿Por qué me preguntas eso?*

[108] Cita aproximada de EUR., *Alcestis* 691. Admeto, al que la muerte estaba dispuesta a perdonar si otro moría en su lugar, se lo había pedido a su padre.

—Me pondré frente a ti para matarte.
—También a mí esa ansia me posee[109].

Tales plegarias elevan[110].

15 Pues, en general, no os engañéis, cualquier animal a nada se habitúa tanto como a su propia conveniencia. Y lo que le parece que le estorba —sea ello un hermano, un padre, un hijo, un amado o un amante— lo odia, lo rechaza, lo
16 maldice. Pues, por naturaleza, nada se ama tanto como la propia conveniencia. Ella es padre y hermano y parientes y
17 patria y dios. Cuando nos parece que son los dioses los que ponen impedimentos, hasta a ellos los insultamos y derribamos sus estatuas y prendemos fuego a sus templos, como mandó Alejandro prender fuego a los templos de Asclepio
18 cuando murió su amado[111]. Por eso, si uno pone en el mismo lugar la conveniencia y lo sagrado y la patria y los padres y los amigos, todo esto se salva. Pero si pone en un sitio la conveniencia y en otro los amigos y la patria y los parientes y la propia justicia, todo esto se va, hundido por el
19 peso de la conveniencia. En donde uno ponga el «yo» y «lo mío» a ello es fuerza que se incline el ser vivo. Si en la carne, allí estará lo dominante; si en el albedrío, allí estará; si
20 en lo exterior, allí. Por tanto, si yo estoy allí donde mi albedrío, sólo así seré amigo, hijo y padre como se debe. Porque me convendrá esto: observar la fidelidad, el respeto, la paciencia, la abstinencia, la colaboración, mantener las rela-
21 ciones. Pero si en una parte me pongo a mí mismo y en otra la honestidad, así de firme será el discurso de Epicuro, al

[109] Cita aproximada de EUR., *Fenicias* 621-622.
[110] Cf. EUR., *Fenic.* 1365 y ss. y 1373 y ss.
[111] Hefestión. Cf. ARRIANO, *Anábasis* VII 14, 5.

demostrar o que la honestidad no es nada o que, en todo
caso, es el renombre.

Por ese desconocimiento tuvieron diferencias los ate- 22
nienses con los lacedemonios, y los tebanos con ambos y el
Gran Rey [112] con Grecia y los macedonios con ambos y, hoy
en día, los romanos con los getas. Y aún antes por eso pasó 23
lo de Troya. Alejandro era huésped de Menelao, y si alguien
hubiera visto su mutua cordialidad no habría creído a quien
le dijera que aquéllos no eran amigos. Pero alguien echó en
medio un bocado, una hermosa mujercita; y, por ella, la 24
guerra. Y, ahora, cuando veas amigos, hermanos, que pare-
cen acordes, no te declares al punto sobre su amistad ni
aunque juren ni aunque digan que les sería imposible sepa-
rarse. El regente del hombre vil no es de fiar. Es incierto, 25
indeciso, vencido cada vez por una representación distinta.

Pero no examines lo que los otros, si son hijos de los 26
mismos padres y criados por igual y por el mismo pedago-
go, sino sólo esto: en dónde ponen su conveniencia, si en lo
exterior o en el albedrío. Si en lo exterior, no los llames 27
amigos, y menos fieles, firmes o valerosos o libres, sino ni
siquiera hombres, si eres sensato. No es opinión humana la 28
que hace que se muerdan y que se insulten unos a otros
y que asalten los lugares solitarios o las plazas como los sal-
teadores los montes y que en los tribunales tengan maneras
de bandidos. Ni la que los lleva a ser incontinentes y adúlte-
ros y corruptores, ni a todas las demás cosas en las que los
hombres actúan unos contra otros por esta sola y única opi-
nión, la de ponerse ellos mismos y lo suyo en lo que no de-
pende del albedrío.

---

[112] De los persas.

29 Si oyes que en verdad aquellos hombres creen que el bien reside sólo donde el albedrío, donde el recto uso de las representaciones, no andes metiéndote más ni en si son hijo y padre ni en si son hermanos ni en si se han tratado y sido compañeros durante mucho tiempo, sino que, sólo con saber esto, declara confiado que son amigos, igual que leales y
30 justos. ¿En qué otra parte va a estar el cariño sino en donde la lealtad, el respeto, la entrega al bien y a ninguna otra cosa?

31 —¡Pero me cuidó durante tanto tiempo! ¿Y no me quería?

¿Cómo sabes, esclavo, si te cuidaba tanto como limpiaba sus zapatos, como al burro? ¿Cómo sabes si, una vez que pierdas la utilidad como cacharro, no te tirará como un plato roto?

32 —¡Pero es mi mujer y hemos vivido tanto tiempo juntos!

¿Y cuánto tiempo vivió Erifila con Anfiarao[113] y fue ma-
33 dre de sus numerosos hijos? Pero cayó en medio un collar. ¿Y qué es un collar? El parecer sobre esa clase de cosas. Aquello fue lo brutal, aquello lo que rompió el cariño, lo que no permitió a la mujer ser esposa, ni a la madre, madre.
34 El que de vosotros se haya esforzado, bien por ser él mismo amigo de alguien, bien por hacer a otro amigo suyo, que destruya esos pareceres, que los odie, que los expulse de su

---

[113] Al casarse con Erifila el adivino Anfiarao se había comprometido a tomar a su mujer por árbitro en las disensiones que surgieran entre él y Adrasto, hermano de Erifila. Al pedirle Adrasto que tomara parte en la expedición de los Siete contra Tebas, Anfiarao se negó, sabiendo, como adivino que era, que iba a morir en la campaña. Erifila se dejó sobornar por Polinices, en cuyo favor se reclutaba el ejército, y envió a su marido a la guerra a cambio de un collar.

alma. Y así, en primer lugar, no se estará insultando a sí 35
mismo, ni contradiciéndose, ni arrepintiéndose, ni atormen-
tándose; y luego también con el prójimo: con su igual, sen- 36
cillo en todo; con quien no es su igual, paciente, manso con
él, tolerante, comprensivo como con un ignorante, como
con quien ha fallado en lo más importante; severo, con na-
die, como quien sabe perfectamente lo de Platón, que toda
alma se ve privada de la verdad involuntariamente[114]. Si no, 37
en lo demás obraréis en todo como los amigos: beberéis
juntos, viviréis juntos, navegaréis juntos e, incluso, seréis
hijos de los mismos padres; eso también lo hacen las ser-
pientes: y ni ellas ni vosotros seréis amigos mientras tengáis
esas opiniones brutales y perversas.

XXIII

SOBRE LA FACULTAD DE HABLAR

Cualquiera leería con más agrado y facilidad un libro 1
escrito con letras más claras. Por consiguiente, ¿también es-
cucharía cualquiera con más facilidad los discursos expre-
sados con palabras más elegantes y apropiadas? En ese 2
caso, no ha de decirse que no existe la facultad de expre-
sarse; pues eso es propio del hombre a la par impío y cobar-
de. Del impío, porque desprecia los favores de la divinidad,
como si refutase la gran utilidad de la facultad de ver o de la
de oír o de la propia facultad de hablar. ¿Por casualidad nos 3
dio la divinidad los ojos, por casualidad puso en ellos un
espíritu tan potente y hábil que alcanza de lejos a modelar

---

[114] Cf. I 28, 4 y n.

las formas[115] de lo que vemos? ¿Qué mensajero hay más
4 rápido y diligente? ¿Creó por casualidad entre medias un
aire tan activo y elástico que a través de él, extendido, pase
la vista? ¿Creó la luz por casualidad, de manera que si ella
no existiera lo demás no tendría utilidad?

5 Hombre, no seas ingrato ni tampoco olvidadizo de lo
mejor, sino da gracias a la divinidad por la vista y el oído y,
¡por Zeus!, por la propia vida y lo que colabora en ella, por
6 los frutos secos, por el vino, por el aceite. Pero acuérdate de
que te ha dado algo mejor que todo eso, lo que lo usa, lo
que lo pone a prueba, lo que calcula el valor de cada cosa.
7 ¿Qué es lo que pone de relieve en favor de cada una de esas
facultades cuál es su valor? ¿Verdad que no es la propia
facultad[116]? ¿Verdad que nunca oíste a la vista manifestar
algo respecto de sí misma, ni al oído? ¿Verdad que tampoco
al trigo, ni a la cebada, ni al caballo ni al perro? Sino que
han sido dispuestas como ayudantes y siervas de la capaci-
8 dad de servirse de las representaciones. Y si preguntas cuál
es el valor de cada una, ¿a quién preguntas? ¿Quién te res-
ponde? ¿Cómo es posible que alguna otra facultad sea supe-
rior a ésta, que incluso se sirve de las demás como ayu-
dantes y ella misma las pone a prueba y las pone de relieve?
9 ¿Cuál de aquéllas sabe quién es ella misma y cuánto vale?

---

[115] Anota OLDFATHER: «En la fisiología estoica el espíritu de la visión conectaba el centro mental con la pupila del ojo y la visión se producía por la acción de ese espíritu sobre los objetos externos, no por la recepción pasiva de los rayos». Véase L. STEIN, *Psychologie der Stoa* (1886), páginas 127-129; *Erkenntnistheorie der Stoa* (1888), págs. 135 y ss.; A. BONHÖFFER, *Epiktet und die Stoa* (1890), pág. 123; y para los orígenes de esta teoría general, J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition* (1906), págs. 11 y ss.

[116] Sobre este tema véase I 1.

¿Cuál de aquéllas sabe cuándo ha de ser usada y cuándo
no? ¿Cuál es la que abre y cierra los ojos y los aparta de
donde se debe y los dirige hacia otros objetos? ¿La facultad
visual? No, sino la del albedrío. ¿Cuál es la que cierra y
abre los oídos? ¿Por medio de cuál son curiosos e inqui- 10
sitivos o, al revés, inconmovibles al discurso? ¿La facultad
auditiva? No es otra sino la del albedrío. Y ésta, al ver que 11
está entre todas las demás capacidades ciegas y sordas e
incapaces de contemplar nada, excepto aquellas precisas
obras en relación con las cuales han sido dispuestas para
ayudarla y servirla, y que sólo ella ve con agudeza y hasta el
fondo de cuánto es digna cada una de las otras y a sí misma,
¿nos pondrá de relieve que lo mejor es otra cosa distinta de
ella misma? ¿Y qué otra cosa hace el ojo abierto sino ver?
Pero si hay que ver a la mujer de Fulano y cómo hay que 12
verla, ¿quién lo dirá? El albedrío. Si hay que dar crédito a lo 13
que se dice o no dárselo y enfadarse con el que se lo cree o
no enfadarse, ¿quién lo dice? ¿Acaso no es el albedrío? Pero 14
esa facultad de elocución y de adorno de las palabras, si es
que es una facultad propia, ¿qué otra cosa hace sino, cuando
se presenta un discurso sobre alguna materia, adornar las
palabras y componerlo como los peluqueros el cabello?
Pero si es mejor hablar o callar y si es mejor de este modo 15
que de aquél y si esto es conveniente o inconveniente y la
oportunidad para cada cosa y su necesidad, ¿quién más lo
dice sino el albedrío? ¿Quieres, entonces, una vez que se
presente, condenarlo[117]?

[117] La pregunta que sigue, un tanto intempestiva, ha hecho pensar a los editores que podría haber una laguna entre el párrafo 15 y el 16 o que todo el pasaje 16-19, que, de hecho, no hace más que repetir lo anterior, podría haber sido introducido aquí por algún lector o editor temprano.

16 —Entonces, ¿qué? —dice uno—. Si así están las cosas,
puede también lo que sirve ser superior a aquello a lo que
sirve: el caballo al jinete o el perro al cazador o el instru-
mento al citarista o los ayudantes al rey.
17 ¿Quién es el usuario? El albedrío. ¿Quién se ocupa de
todo? El albedrío. ¿Qué destruye al hombre íntegramente
unas veces por hambre, otras por medio de la soga, otras por
18 un despeñadero? El albedrío. Luego, ¿qué cosa hay en los
hombres más fuerte que éste? ¿Y cómo es posible que lo
coercible sea superior a lo incoercible? ¿Qué cosas pueden
naturalmente estorbar la facultad visual? Tanto el albedrío
19 como lo no sujeto al albedrío. La facultad auditiva, lo
mismo; la capacidad de elocución, igual. Pero, ¿qué cosa
puede naturalmente estorbar el albedrío? Nada de lo extraño
al albedrío, sino sólo él mismo cuando se desvía. Por eso se
vuelve o sólo maldad o sólo virtud.
20 ¡Y que una vez que existe tal facultad y que está puesta
a la cabeza de todas las otras, que venga y nos diga que lo
mejor de todo es la carne[118]! Ni siquiera si la propia carne
21 dijera de sí misma que es lo mejor lo aceptaría nadie. En-
tonces, ¿qué es, Epicuro, lo que reveló eso, lo que compuso
un *Sobre la finalidad*, una *Física*, un *Sobre el canon*[119], lo
que te hizo dejarte crecer la barba[120], lo que escribió al mo-
22 rir «pasando a la vez el día último y feliz»[121]? ¿La carne o

[118] EPIC., fr. 408.

[119] De los escritos de Epicuro aquí mencionados —ninguno de ellos se nos ha conservado—, el primero estaba en relación con la moral y el tercero tenía por tema el criterio para distinguir las proposiciones verdaderas de las falsas.

[120] Es decir, «dedicarte a la filosofía». Cf. I 2, 29 y n.

[121] Según DIÓG. LAERC. (X 10, 22), en una carta a Idomeneo escrita en su lecho de muerte.

el albedrío? Entonces, ¿puedes sostener sin estar loco que
hay algo superior a éste? ¿De verdad eres tan ciego y sordo?

Entonces, ¿qué? ¿Desprecia alguien las otras facultades? 23
¡Desde luego que no! ¿Dice alguien que no tenga ningu-
na utilidad o provecho el albedrío? ¡Desde luego que no!
¡Cosa insensata, impía, desagradecida para con la divini-
dad! Pero da a cada uno lo suyo. Y es que también el as- 24
no tiene su utilidad, pero no tanta como el buey; también la
tiene el perro, pero no tanta como el sirviente; también
la tiene el sirviente, pero no tanta como los ciudadanos;
también la tienen éstos, pero no tanta como los gobernantes. 25
Sin embargo, no por ser los unos mejores se ha de des-
preciar la utilidad que proporcionan los otros. También la
facultad de elocución tiene cierto valor, pero no tanto como
el albedrío. Cuando digo esto, que nadie crea que me parece 26
oportuno que despreciéis la elocución; ni los ojos, ni los
oídos, ni las manos, ni los pies, ni el vestido, ni el calzado.
Pero si me preguntas qué es lo mejor de lo que existe, ¿qué 27
decir? ¿La elocución? No puedo, sino que diré que el al-
bedrío, si actúa rectamente. Porque éste es el que se sirve de 28
aquélla y de todas las demás facultades tanto grandes como
pequeñas. Si éste es correcto, el hombre bueno se hace
bueno; si falla, el hombre se hace malo. Con él somos des- 29
dichados, dichosos, nos hacemos mutuos reproches, nos
complacemos; simplemente, es lo que, si se olvida, procura
la desdicha y, si se logra con esfuerzos, la felicidad.

Y el quitar la facultad de elocución y decir que, en ver- 30
dad, no hay tal, no sólo es de ingrato para con quienes se la
dieron, sino también de cobarde. Pues me parece que al- 31
guien así teme que, si en efecto existe alguna facultad res-
pecto a eso, no podamos despreciarla. Así son también los 32
que dicen que no hay ninguna diferencia entre la belleza y

la fealdad. Entonces, ¿sería lo mismo conmoverse al ver a
Tersites[122] que a Aquiles? ¿Lo mismo el ver a Helena que
33 a cualquier mujer? Eso son tonterías y zafiedades, propias
de quienes no conocen la naturaleza de cada cosa, sino que
temen que, si se percata uno de la diferencia, haya de
34 retirarse cautivado y vencido. Pero lo importante es admitir
para cada cosa la propia facultad que tiene y, tras haberla
admitido, ver el valor de la facultad y comprender qué es lo
mejor de lo que existe y perseguirlo en todo y esforzarse por
ello, considerando lo demás secundario con respecto a esto,
35 pero también sin despreciarlo en la medida de lo posible. Y
es que hay que ocuparse de los ojos, pero no como si fueran
lo más importante, sino ocuparse de ellos por causa de lo
más importante. Porque, de otro modo, aquello no será
conforme a naturaleza, a menos que actúe con prudencia en
estas cosas y prefiera las unas a las otras.

36 Entonces, ¿qué es lo que sucede? Es como si uno, al ir a
su patria y pasar por una buena posada, por gustarle la po-
37 sada se quedara en la posada. Hombre, ¿has olvidado tu
propósito? No es que vinieras aquí, sino por aquí. «Pero
esto es bonito». ¡Cuántas otras posadas bonitas, cuántos
38 prados! Pero simplemente como lugar de paso. Que el pro-
pósito era regresar a tu patria, librar a los tuyos de preocu-
paciones, hacer tú lo propio del ciudadano, casarte, tener
39 hijos, desempeñar las magistraturas acostumbradas. No has
venido a elegir los sitios más bonitos, sino a desenvolverte
en aquellos en los que naciste y en los que se te tiene por

---

[122] Según HOM., *Il.* II 212-220, Tersites era el más feo y cobarde de los griegos que participaron en la expedición a Troya. Su figura miserable, tanto física como moralmente, se contrapone a la de los grandes héroes Agamenón, Ulises, Aquiles.

ciudadano. Algo así es lo que también aquí sucede. Pero, 40
puesto que por medio del discurso y de tal enseñanza se ha de ir hacia la perfección y a purificar el propio albedrío y a disponer correctamente de la facultad de usar las representaciones, y es necesario que la enseñanza de los preceptos tenga lugar por medio de determinada expresión y con cierta
variedad y agudeza en las palabras, por su efecto algunos de 41
éstos se quedan en eso, atrapados, uno por la elocución, otro por los silogismos, otro por los equívocos, otro por alguna otra de esas posadas y, al quedarse allí, se pudren como con las Sirenas.

Hombre, tu propósito era hacerte capaz de usar de 42
acuerdo con la naturaleza las representaciones que te vinieran, sin frustrarte en tu deseo, sin caer en lo que aborreces, sin ser nunca infortunado, nunca desdichado, libre, sin trabas, incoercible, adecuándote al gobierno de Zeus, obedeciéndole, complaciéndole, sin hacer reproches, sin hacer reclamaciones, capaz de decir estos versos con toda tu alma:

Guíame, Zeus, y tú, Destino[123].

Luego, teniendo este propósito, si te agrada alguna fra- 43
secita, si te agradan algunos preceptos, allí te quedas y allí prefieres vivir, olvidándote de tu casa, y dices: «¡Qué bonito
es esto!» ¿Quién dice que no sea bonito? Pero como lugar 44

[123] Este verso, que Epicteto cita en otras cuatro ocasiones (III 22, 95; IV 1, 131; IV 4, 34; *Man.* 53, con otros tres versos más), procede de un poema de CLEANTES (Véase H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, fr. 257). También menciona estos versos SÉN. *(Epíst.* 107, 11), quien añade un quinto verso con la característica concisión latina: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

de paso, como las posadas. ¿Qué impide, aunque se hable
como Demóstenes, ser infortunado? ¿Qué impide, aunque
se resuelvan los silogismos como Crisipo, ser desdichado,
padecer, envidiar; sencillamente, estar alterado, ser desven-
45 turado? Nada en absoluto. Ves, por tanto, cómo éstas eran
posadas sin valor, y que el propósito era otro.
46 Cuando digo estas cosas a algunos, piensan que yo reba-
jo el estudio de la elocución o de los preceptos. Y yo no
desprecio ese estudio, sino el estar incesantemente con esas
47 cosas y poner en ellas las propias esperanzas. Si alguien
perjudica a sus oyentes con esta postura, contadme también
a mí como uno de los que perjudican. No puedo estar vien-
do que una cosa es lo mejor y más importante y decir por
agradaros que es otra.

XXIV

A UNO DE LOS QUE NO APRECIABA

1 Al decirle una vez uno:

—Vine muchas veces deseoso de oírte y nunca me respondiste; y ahora, si es posible, te ruego que me digas algo.

2 —¿Te parece —le respondió— que igual que existe un arte para ciertas otras cosas lo hay también para hablar, que quien lo tiene hablará expertamente, quien no lo tiene, inexpertamente?

—Me lo parece.

3 —Por consiguiente, el que con hablar se beneficia a sí mismo y es capaz de beneficiar a otros hablaría expertamente, mientras que el que más bien se perjudica y perju-

dica, ése sería inexperto en este arte de hablar? Hallarías
que unos se perjudican y otros se benefician. Y los oyentes, 4
¿se benefician todos de lo que oyen o también hallarías que
entre ellos unos se benefician y otros se perjudican?

—También entre ellos.

—Por tanto, ¿también aquí cuantos escuchan expertamente se benefician y cuantos inexpertamente se perjudican?

Estuvo de acuerdo.

—Así que igual que hay una pericia del hablar, ¿tam- 5
bién la hay del escuchar?

—Eso parece.

—Si quieres, míralo también así: tocar bien un instru- 6
mento, ¿de quién te parece propio?

—Del músico.

—¿Qué? Hacer una estatua como es debido, ¿de quién 7
te parece propio?

—Del escultor.

—El contemplarla expertamente, ¿te parece que no requiere ningún arte?

—También eso lo requiere.

—Por tanto, si ya el hablar como se debe es cosa del ex- 8
perto, ¿ves que también el oír con provecho es cosa del
experto? Y lo de hacerlo perfectamente y con provecho, si 9
quieres, vamos a dejarlo de momento, porque ambos esta-
mos muy lejos de tal cosa. Pero me parece que cualquiera 10
estaría de acuerdo en que el que vaya a escuchar a un filóso-
fo necesita cierta práctica en oír. ¿O no?

—¿Sobre qué he de hablarte? Dime, ¿sobre qué eres ca- 11
paz de escuchar? ¿Sobre bienes y males? ¿De los de quién?
¿Acaso de los del caballo?

—No.

—Entonces, ¿de los del buey?

—No.

—Entonces, ¿qué? ¿De los del hombre?

—Sí.

12 —En ese caso, ¿sabemos qué es un hombre, cuál es su naturaleza, cuál es su concepto? ¿Tenemos los oídos habituados a eso, aunque sea un poco? Pero, ¿comprendes qué es la naturaleza o puedes, aunque sea en cierta medida, se-
13 guirme si te lo digo? ¿Usaré demostraciones contigo? ¿Cómo? ¿Comprendes esto mismo, qué es una demostración o cómo se demuestra algo o por qué medios? ¿O qué cosas son parecidas a una demostración, pero no son una demos-
14 tración? ¿O sabes qué es verdad y qué es mentira? ¿Qué cosa se sigue de tal otra, cuál se contradice con cuál o es
15 incoherente o discorde? ¿Te moveré hacia la filosofía? ¿Cómo te mostraré la contradicción de la mayor parte de los hombres, por la que difieren sobre lo bueno y lo malo y sobre lo conveniente e inconveniente, cuando no sabes qué es la contradicción? Muéstrame, pues, qué obtendré hablando contigo.

16 Haz que me entren ganas. Como cuando se le muestra a una oveja la hierba correspondiente le entran ganas de comer, pero si le pones al lado una piedra o pan no se mueve, así también hay en nosotros deseos naturales de hablar, cuando el que ha de escucharparece alguien, cuando él mismo nos estimula. Pero si está ahí puesto como una piedra o como heno, ¿cómo puede mover deseos en un hombre?
17 ¿Verdad que la viña no dice al labrador «ocúpate de mí»? Sino que, mostrando ella por sí misma que reportará un be-
18 neficio a quien se ocupe de ella, reclama el cuidado. Los niños zalameros y avispados ¿a quién no invitan a jugar con ellos y a andar por el suelo y a parlotear? Pero con un burro

¿quién desea jugar o rebuznar? Y es que, por pequeño que sea, sigue siendo un borriquete.

—Entonces, ¿qué? ¿No me dices nada? 19

—Sólo puedo decirte que el que ignora quién es, y para qué ha nacido, y en qué mundo está y con qué compañeros, y qué es lo bueno, lo malo, lo honesto y lo torpe, y no comprende un razonamiento ni una demostración, ni qué es verdadero o qué es falso, ni puede discernirlo, no deseará de acuerdo con la naturaleza, ni rechazará, ni sentirá impulsos, ni se aplicará; no asentirá, no negará, no suspenderá el juicio; en total, irá de un lado a otro sordo y ciego pareciendo
ser alguien, pero sin ser nadie. ¿Es ahora la primera vez que 20
las cosas son así? ¿No es desde que existe todo el género humano? ¿Acaso no han sucedido desde ese momento
todos los errores e infortunios por esta ignorancia? ¿Por qué 21
se pelearon Agamenón y Aquiles? ¿No era por no saber qué era lo conveniente y lo inconveniente? ¿No decía uno que era conveniente devolver a Criseida a su padre, mientras que el otro decía que no era conveniente? ¿No decía uno que él había de tomar el botín del otro, y el otro que no debía? ¿No olvidaron por ese motivo quiénes eran y a qué habían ido?

—¡Venga, hombre! ¿A qué has venido? ¿A echarte 22
amantes o a pelear[124]?

—A pelear.

—¿Contra quiénes? ¿Contra los troyanos o contra los griegos?

—Contra los troyanos.

[124] Epicteto toma aquí por supuesto interlocutor a Aquiles.

23 —¿Así que dejas a Héctor y desenvainas la espada contra tu propio rey? Y tú, excelente señor[125], ¿dejas las tareas de rey

a quien han sido encomendados los pueblos y concier-
[nen asuntos de tanta importancia[126]

y por una muchacha te lías a puñetazos con el mejor guerrero de los aliados, a quien hay que mimar y guardar por todos los medios? ¿Y vas a ser menos que un elegante sacerdote del culto imperial[127], que trata a los buenos gladiadores con todas las atenciones?

¿Ves lo que hace la ignorancia acerca de lo conveniente?

24 —Pero también yo soy rico.

—¿Verdad que no eres más rico que Agamenón?

—Y también soy apuesto.

—¿Verdad que no más apuesto que Aquiles?

—Y también tengo una elegante cabellera.

—¿Y Aquiles no la tenía aún más hermosa y rubia? Y eso que no andaba peinándola ni componiéndola.

25 —Y también soy fuerte.

---

[125] Se refiere a Agamenón.

[126] HOM., *Il.* II 25.

[127] De entre las diversas intepretaciones que se han dado a la mención del *kompsoû archieréos* considero la más acertada la de M. KOKOLAKIS, art. cit., págs. 17-19, y en ese sentido he traducido *archieréos* por «sacerdote del culto imperial», entre cuyas tareas figuraba la de organizar los espectáculos de gladiadores y caza de fieras. Otros comentaristas habían propuesto identificar al *archieréos* con Crises, Calcante, o con algún personaje anónimo concreto.

—¿Verdad que no puedes levantar una piedra tan grande como Héctor o Ayante[128]?

—Y también soy noble.

¿Verdad que no tienes por madre a una diosa ni por padre a un vástago de Zeus[129]? ¿Y de qué le servía a aquél, si se sentaba a llorar por la muchacha?

—Y soy orador.

—¿Y no lo era él? ¿No ves cómo trató a los más hábiles 26
en discursos de entre los griegos, Ulises y Fénix, cómo los dejó callados[130]?

Sólo esto puedo decirte, y aun esto sin muchas ganas. 27

—¿Por qué?

—Porque no me estimulas. ¿Qué he de ver en ti que me 28
estimule, como a los entendidos en caballos los buenos caballos? ¿Tu cuerpecito? Lo tienes feo. ¿Tu vestimenta?
También la llevas afeminada. ¿Tu aspecto, tu mirada? Nada. 29
Cuando quieras oír a un filósofo no le digas «¿no me dices nada?», sino, simplemente, muéstrate capaz de escuchar y verás cómo le mueves a hablar.

---

[128] HOM., *Il.* VII 268.

[129] Se refiere a Aquiles, hijo de la diosa Tetis y de Peleo, entre cuyos antepasados se contaba Zeus.

[130] Se refiere a los ardientes discursos de Aquiles en HOM., *Il.* IX 308-429, 607-619, y 644-655, en respuesta a las propuestas de Fénix y Ulises.

XXV

QUE LA LÓGICA ES NECESARIA

1 Al decir uno de los presentes:

—Convénceme de que la lógica es necesaria.

—¿Quieres —le respondió— que te lo demuestre?

—Sí.

—Por tanto, ¿he de argumentar con un razonamiento demostrativo?

Y al estar el otro de acuerdo, dijo:

—¿Cómo sabrás si te engaño con sofismas?

Al quedarse callado el hombre, dijo:

—¿Ves cómo tú mismo reconoces que es necesaria, si fuera de ella ni siquiera puedes saber si es necesaria o no?

XXVI

QUÉ ES LO PROPIO DEL ERROR

1 Todo error contiene contradicción. Puesto que el que yerra no quiere errar, sino corregirse, está claro que no hace
2 lo que quiere. ¿Qué quiere hacer el ladrón? Lo que le conviene. Por consiguiente, si robar no le conviene, no hace lo
3 que quiere. Toda alma racional rechaza por naturaleza la contradicción; y mientras no comprenda que está en contradicción, nada le impide hacer cosas contradictorias. Una vez que lo comprende es del todo necesario que se aparte de

la contradicción y la rehúya, así como es absolutamente necesario que reniegue de la mentira el que se ha dado cuenta de que es mentira; mientras no se percate, asentirá a ello como si fuera verdad.

Por tanto, es hábil en el discurso y capaz de persuadir y 4
de refutar él mismo el que puede mostrar a cada uno la contradicción por la que yerra y presentarle claramente
cómo no hace lo que quiere y hace lo que no quiere. Y es 5
que si alguien le demuestra esto, él por sí mismo se apartará de ello. Pero mientras no se lo demuestres, no te extrañes de que persista. Lo hace porque tiene la representación de que
es correcto. Por esto también Sócrates, confiando en esta 6
facultad, decía: «Yo no acostumbro a presentar ningún otro testigo de lo que afirmo, sino que me basta siempre con mi interlocutor y lo someto a su voto y le invoco como testigo
y aun siendo uno me basta frente a todos»[131]. Y es que sa- 7
bía qué mueve al alma racional en la balanza. La inclinará, quieras o no, el guía racional. Muéstrale la contradicción y se apartará; pero si no se la muestras, recrimínate a ti mismo más que al que no hace caso.

---

[131] Paráfrasis de PLAT., *Gorg.* 474a, como en II 12, 5. Véase dicho pasaje y nota al mismo.

LIBRO III

CAPÍTULOS DEL LIBRO TERCERO

I

SOBRE EL ADORNO PERSONAL

1 Una vez que entró a verle cierto joven rétor, con el cabello extremadamente compuesto y muy arreglado en el resto de su atuendo, le dijo:

—Dime si no te parecen hermosos algunos perros y caballos y lo mismo de cada uno de los otros animales.

—Me lo parecen —dijo.

2 —Luego, ¿también los hombres son unos hermosos y otros feos?

—¿Y cómo no?

—¿Acaso llamamos hermoso a cada uno de ellos dentro
de su propia especie por lo mismo o por algún rasgo pecu-
3 liar? Así lo verás: puesto que vemos que el perro ha naci-
do para una cosa, el caballo para otra, el ruiseñor, si se
tercia, para otra, no sería en absoluto absurdo que alguien
declarase que cada uno es hermoso siempre y cuando sea
excelente en lo relativo a su propia naturaleza. Y puesto que
la naturaleza de cada uno es distinta, me parece que cada
uno de ellos será hermoso de manera distinta. ¿O no?

4 Estuvo de acuerdo.

—¿No será que lo mismo que hace hermoso al perro hace feo al caballo y que lo mismo que hace hermoso al caballo hace feo al perro, si, en efecto, sus naturalezas son distintas?

5 —Así parece.

—Y es que, creo, lo que queda lucido en el pancraciasta[1] no queda bien en el luchador[2], y en el corredor incluso resulta ridículo. Y el que es lucido en el pentatlón[3], ése mismo es el más desmañado en la lucha.

—Así es —dijo—.

—Entonces, ¿qué hace al hombre hermoso sino aquello 6
mismo que hace hermosos al perro y al caballo en su género?

—Eso mismo —dijo—.

—¿Y qué hace hermoso al perro? La presencia de la virtud propia del perro. ¿Y al caballo? La presencia de la
virtud propia del caballo. ¿Y al hombre? ¿No será la pre- 7
sencia de la virtud propia del hombre? Así que también tú, si quieres ser hermoso, muchacho, esfuérzate en eso, en la virtud humana.

—¿Y cuál es ésa? 8

—Mira a quiénes alabas tú cuando alabas a alguien sin apasionamiento. ¿A los justos o a los injustos?

—A los justos.

---

[1] El pancracio (*pankrátion*) era el ejercicio más violento y brutal del atletismo antiguo: en un terreno previamente cavado y regado, los pancraciastas se asestaban golpes con puños y pies, podían hacer presas, recurrir a mordiscos y estrangulaciones. La única prohibición era hundir los dedos en los ojos o en los otros orificios faciales del adversario. El enfrentamiento concluía cuando uno de los pancraciastas perdía el conocimiento o se daba por vencido alzando el brazo.

[2] En la lucha (*pálē*) resultaba vencido el contendiente que caía al suelo y lo tocaba con la espalda, el hombro o la cadera. Los luchadores podían hacer presa en el cuello, brazos o cuerpo de su adversario, pero no en las piernas.

[3] Prueba compleja que señalaba al atleta completo, constaba de carrera, salto de longitud, lanzamiento de disco, lanzamiento de jabalina y lucha.

—¿A los sensatos o a los licenciosos?

—A los sensatos.

—¿A los continentes o a los incontinentes?

—A los continentes.

9 —Pues sabe que al hacerte como uno de ellos te harás hermoso; y que mientras descuides eso, por fuerza serás feo, por más que hagas de todo para parecer hermoso.

10 A partir de aquí ya no sé cómo hablarte. Si te digo lo
que pienso, te molestarás y te irás y quizá no vuelvas; y si
no lo digo, mira qué voy a hacer, si tú vienes a mí buscando
ayuda y en realidad no te voy a ayudar en nada; y si tú vie-
nes a mí como filósofo y yo no te voy a decir nada como
11 filósofo. Además, ¡qué crueldad para contigo, verte inco-
rregido con indiferencia! Si un día, más adelante, tienes se-
12 so, con razón me reprocharás: «¿Qué vio en mí Epicteto,
para que al ver cómo iba a él, en tan lamentable estado, me
mirara con indiferencia y nunca me dijera ni una palabra?
13 ¿Tanto desesperaba de mí? ¿No era yo un muchacho? ¿No
era yo oyente de sus palabras? ¿Cuántos otros muchachos,
en la juventud, yerran muchas veces en cosas semejantes?
14 He oído de un cierto Polemón[4] que, muy disoluto de joven,
llegó a dar un gran cambio. Bien está; no creyó que yo fuera
un Polemón. Podía corregir mi cabellera, quitarme los amu-
letos del cuello, pudo hacer que dejara de depilarme, pero al
15 verme con pinta de... —¿cómo diría yo?— se calló». Yo no
digo de qué es esa pinta; tú mismo lo dirás entonces, cuando
vuelvas en ti, y te darás cuenta de cuál es y de quiénes sue-
len llevarla.

[4] Polemón (m. en 270 a. C.), de conducta desordenada en su juventud, cambió radicalmente para dedicarse a la filosofía por influencia de su maestro Jenócrates, al que sucedió en la dirección de la Academia.

Si más adelante me lo reprochas, ¿cómo podré excu- 16
sarme? Sí, pero si se lo digo no me hará caso. ¿Convenció
Apolo a Layo[5]? ¿No se fue y se emborrachó y mandó a pa-
seo el oráculo? ¿Y qué? ¿Dejó por eso Apolo de decirle la
verdad? Sin embargo, yo no sé si me hará caso o si no;
mientras que él sabía perfectamente que no le iba a hacer 17
caso y, de todas maneras, se lo dijo. ¿Por qué se lo dijo? 18
¿Por qué es Apolo? ¿Por qué da oráculos? ¿Por qué se dio a
sí mismo ese puesto[6] en esta tierra, el de ser adivino y
fuente de verdad y que vengan a él de todo el mundo habi-
tado? ¿Por qué está escrito en la puerta el «Conócete a ti
mismo», aunque nadie piense en ello?

¿Convencía Sócrates a todos los que se le acercaban de 19
que se ocuparan de sí mismos? ¡Ni a la milésima parte!
Pero, de todas maneras, dado que el demon —como él
mismo dice— le había dado aquel puesto[7], ya no lo aban-
donó, sino que incluso ¿qué les dice a los jueces? «Si me 20
soltáis con esa condición, la de que ya no siga haciendo lo
que ahora, no me resignaré ni cejaré, sino que me acercaré
al joven como al viejo y, sencillamente, a todo el que me
encuentre, y les preguntaré lo mismo que les pregunto
ahora, y muy especialmente —dijo— a vosotros, los ciuda-
danos, porque me sois más próximos por linaje»[8].

—¿Tan curioso eres, Sócrates, y tan entrometido? ¿A ti 21
qué te importa qué hacemos?

---

[5] El oráculo de Delfos había advertido a Layo que, si engendraba un hijo, éste le mataría y sería causa de desgracias espantosas que arruinarían su casa. A pesar de ello, Layo, borracho, engendró en Yocasta a Edipo.

[6] Sobre las resonancias militares del pasaje, cf. II 4, 3, y IV 10, 16.

[7] Basado en PLAT., *Apol.* 28e.

[8] Paráfrasis libre de PLAT., *Apol.* 29c y 30a. Cf. I 9, 23.

—¿Qué estás diciendo? Siendo compañero y pariente mío, ¿te despreocupas de ti mismo y ofreces un mal ciudadano a la ciudad, un mal pariente a los parientes, un mal vecino a los vecinos?

22 —Y tú, ¿quién eres?

Ahí, lo grande es decir: «Yo soy el que ha de ocuparse de los hombres». Que tampoco al león se atreve a enfrentársele cualquier novillo[9]. Pero si el toro avanza y se le enfrenta, dile, si te parece: «Tú, ¿quién eres?» y «¿A ti qué te importa?». Hombre, en toda especie nace algún individuo extraordinario: entre los bueyes, los perros, las abejas, los
23 caballos. Así que no le digas al extraordinario: «Y tú, ¿quién eres?» Si no, te dirá, sacando voz de alguna parte: «Yo soy como la púrpura en el vestido[10]; no me creas semejante a los demás o insultarás a mi naturaleza porque me hizo diferente de los otros».

24 Entonces, ¿qué? ¿Soy yo así? ¿De qué? ¿Y tú? ¿Eres capaz de oír la verdad? ¡Ojalá! Pero, de todas maneras, ya que estoy condenado a llevar barba canosa y manto[11] y que tú vienes a mí como filósofo, no te trataré con crueldad ni desesperando de ti, sino que te lo diré: muchacho, ¿a quién quieres embellecer? Conoce primero quién eres y adórnate
25 de acuerdo con eso. Eres hombre, es decir, animal mortal capaz de servirse racionalmente de las representaciones. Ese «racionalmente» ¿qué significa? De modo acorde con la
26 naturaleza y cumplidamente. ¿Qué tienes de extraordinario? ¿Lo animal? No. ¿Lo mortal? No. ¿La capacidad de servirte

[9] Para esta comparación véase I 2, 30.
[10] Para esta comparación, véase I 2, 17.
[11] Características de los filósofos.

de las representaciones? No. Lo que tienes de extraordinario es lo racional: adorna y embellece eso. La cabellera, déjasela a Quien te la modeló como Él quiso. ¡Ea! ¿Qué otros ape- 27
lativos tienes? ¿Eres hombre o mujer? Hombre. Embellece entonces a un hombre, no a una mujer. Aquélla es por naturaleza suave y delicada. Y si tuviera muchos pelos sería un monstruo y con los monstruos la exhibirían en Roma. Lo 28
mismo es en el caso de un hombre el no tenerlos. Y si al no tenerlos por naturaleza es un monstruo, si él mismo se los afeita y arranca, ¿qué haremos con él? ¿Dónde lo exhibiremos y qué cartel le pondremos? Os mostraré un hombre que prefiere ser mujer a hombre. ¡Tremendo espectáculo! Nadie 29
dejará de admirarse ante el cartel. Creo, ¡por Zeus!, que los mismos que se depilan hacen lo que hacen sin saber que consiste en eso. Hombre, ¿qué tienes que reprochar a tu 30
naturaleza? ¿Que te engendró varón[12]? Entonces, ¿qué? ¿Era menester que a todas las engendrase mujeres? ¿Y qué ventaja sacarías tú con embellecerte? ¿Para quién te adornarías, si todo fueran mujeres? ¿Que no te agrada ese asunto[13]? Pues hazlo por completo. Quítate... ¿cómo decir- 31
lo?... la causa de los pelos. Hazte mujer en todo, para que no nos engañemos; no medio hombre, medio mujer. ¿A quién 32
quieres agradar? ¿A las mujercitas? Agrádales como hombre. «Sí, pero les gustan imberbes». ¡Vete y ahórcate! ¿Y si les gustaran los maricas, te harías marica?

¿Ésa es tu tarea, para eso fuiste engendrado, para gustar 33
a las mujeres licenciosas? ¿A uno como tú lo íbamos a ha- 34
cer ciudadano de Corinto o, llegado el caso, pretor urbano o

[12] Cita casi literal de Diógenes el Cínico; cf. ATENEO, XIII 565c.

[13] Cf. n. a I 29, 16.

encargado de los efebos[14] o estratego o bien organizador de
35 los juegos? ¡Vamos! Y, una vez casado, ¿vas a depilarte? ¿Para quién y para qué? Y una vez que tengas hijos, ¿también a ellos nos los traerás depilados a los asuntos de la ciudad? ¡Bonito ciudadano, senador y orador! ¡Jóvenes como ésos hemos de pedir que nos nazcan y poder criarlos!

36 ¡No, por los dioses, muchacho! Por el contrario, tras haber oído una vez estas palabras, vete y dite a ti mismo: «Esto no me lo ha dicho Epicteto —¿de qué se le iba a ocurrir?— sino alguna deidad benévola a través de él[15]. Porque a Epicteto ni se le ocurriría decir eso, que no tiene costum-
37 bre de hablar a nadie así. ¡Ea, pues! ¡Hagamos caso a la divinidad para no incurrir en su cólera!

Pues no, sino que, si un cuervo al graznar te indica algo, no es el cuervo quien lo indica, sino la divinidad por medio de él; pero si lo indica por medio de la voz humana, ¿pretenderás que es el hombre quien te lo dice, para ignorar la fuerza de la divinidad, porque a unos se lo indica de ésta manera, a otros de aquélla, y porque en los asuntos mayores y más importantes lo hace por medio del mejor mensajero?

38 ¿Qué otra cosa es lo que dice el poeta?

Que ya le advertimos nosotros,
39 *enviando a Hermes que ve de lejos, matador de Argos,*
que ni le matara ni pretendiese a su esposa[16].

---

[14] El encargado de los efebos (*ephêbarchos*) era un oficial, a veces elegido entre los propios efebos, normalmente subordinado a la autoridad del gimnasiarca, que asumía el mando de la tropa compuesta por los jóvenes efebos. Sobre la efebía en general y las magistraturas efébicas, cf. H.-I. Marrou, *Historia de la educación...* págs. 126-34, *et alii.*

[15] Cf. Plat., *Ión* 534d.

[16] Hom., *Od.* I 37-39.

Hermes bajó a decírselo a Egisto y a ti ahora te dicen los dioses esto

mandándote a Hermes el que ve de lejos, matador de [Argos:

que no revuelvas lo que está bien ni te metas en lo que no te
concierne, sino que dejes al hombre, hombre y a la mujer,
mujer, y al hombre hermoso como hombre hermoso y al feo
como hombre feo. Porque no eres carne y pelo, sino albe- 40
drío. Si tu albedrío es bello, entonces serás bello. Que hasta 41
ahora no me atrevo a decirte que seas feo; parece, en efecto,
que estás dispuesto a oír cualquier cosa antes que esto. Pero, 42
mira: ¿qué dice Sócrates al más bello y más apuesto de to-
dos, a Alcibíades? «Así que, intenta ser bello[17]». ¿Qué es lo
que le está diciendo? ¿«Arréglate el cabello y depílate las
piernas»? Claro que no, sino: «Adorna tu albedrío, arranca 43
las opiniones viles».

Entonces el cuerpo, ¿cómo? Como nació. De eso ya se
ocupó otro; déjaselo a él. Entonces, ¿qué? ¿Hay que ser su- 44
cio? Claro que no, sino que sé limpio tal cual eres y naciste:
que el hombre sea limpio como hombre; la mujer, como
mujer; el niño, como niño.

No; pues entonces arranquemos la melena al león para 45
que no sea sucio, y la cresta al gallo, pues también él ha de
ser limpio. Pero como gallo; y el león, como león; y el perro
de caza, como perro de caza.

[17] Cita aproximada de PLAT., *Alcib. I* 131d.

II

EN QUÉ HA DE EJERCITARSE EL QUE PROGRESA Y QUE DESCUIDAMOS LO MÁS IMPORTANTE

1 Hay tres tópicos en los que ha de ejercitarse el que haya
de ser bueno y honrado: el relativo a los deseos y los recha-
zos, para que ni se vea frustrado en sus deseos ni vaya a
2 caer en lo que aborrece; el relativo a los impulsos y repul-
siones y, sencillamente, al deber, para que actúe en orden,
con buen sentido, sin descuido; el tercero es el relativo a la
infalibilidad y a la prudencia y, en general, el relativo a los
asentimientos.

3 De ellos el más importante y el que más urge es el rela-
tivo a las pasiones. Pues la pasión nace no de otro modo,
sino al frustrarse el deseo o al ir a caer en lo que se aborre-
ce. Ese es el que soporta inquietudes, turbaciones, infortu-
nios, desdichas, padecimientos, lamentos, envidias; el que
hace[18] envidiosos y celosos, cosas por cuya causa ni siquie-
4 ra somos capaces de escuchar a la razón. El segundo es el
relativo al deber; pues no es necesario ser impasible como
una estatua, sino observar las relaciones naturales y adquiri-
das como persona piadosa, como hijo, como hermano, como
padre, como ciudadano.

5 El tercero es el que corresponde ya a los que progresan,
el relativo a la certeza en estas cosas, para que ni en sueños

---

[18] Expresión en anacoluto: evidentemente no es «el tópico» denotado por el demostrativo el que causa esos efectos.

ni bajo los efectos del vino ni estando melancólico se le es-
cape una representación pasajera sin haberla contrastado.

—Eso está por encima de nosotros —dijo uno—.

Pero los filósofos de hoy, dejando el primer tópico y el 6
segundo, se dedican al tercero: argumentos equívocos, con-
clusivos por medio de preguntas y respuestas, hipotéticos,
mentirosos[19].

—Es que —arguye— una vez que se está en estas ma- 7
terias es preciso salvaguardar la infalibilidad.

¿Quién? El hombre bueno y honrado. Así que, ¿eso te 8
falta? ¿Lo demás ya lo has trabajado suficientemente? ¿Eres
infalible en lo menudo? Si ves una muchacha guapa,
¿resistes a la representación? Si tu vecino hereda, ¿no te re- 9
concomes? ¿Así que no te falta nada más que la certeza de
juicio? Desdichado, hasta de eso mismo te enteras temblo-
roso y angustiado, no sea que alguien te desprecie, y te in-
formas por si hay alguien que diga algo de ti. Y si alguien 10
viene y te dice: «Había una discusión sobre quién era el
mejor filósofo, y uno de los presentes dijo que no había más
filósofo que Fulano», se te ensancha el alma de una pulgada
a dos codos. Pero si otro de los presentes dice: «¡Eso no es
nada! No vale la pena seguir las disertaciones de Fulano.
Pues, ¿qué sabe? Tiene los primeros rudimentos, pero nada
más», te pones fuera de ti, palideces y gritas al punto: «Yo
le mostraré quién soy, que soy un gran filósofo». En eso 11
mismo se ve. ¿Por qué quieres mostrarlo por otros medios?
¿No sabes que Diógenes señaló así a cierto sofista, exten-
diendo el dedo corazón[20], y que al perder el otro los estribos

[19] Cf., para los tres primeros, I 7, 1, y n.; para el último, II 17, 34, y n.

[20] El gesto referido, apotropaico en su origen, podía utilizarse también como insulto.

12 dijo: «Ése es el tal; ya os lo he mostrado»[21]. Porque a un hombre no se le señala con el dedo, como a una piedra o a un madero, sino que, cuando alguien muestra las opiniones de aquél, entonces es cuando lo ha mostrado como hombre.

13 Veamos también tus opiniones. ¿Es que no está claro que no pones tu albedrío en nada, sino que miras afuera, a lo que no depende del albedrío, al qué dirá Fulano y al quién parecerás ser, si filólogo, si lector de Crisipo o de Antípatro? Si también pareces lector de Arquedemo, ya lo
14 tienes todo. Entonces, ¿por qué te angustias por si no nos demuestras quién eres? ¿Quieres que te diga cómo te nos mostraste? Como un hombre que va envilecido, que se queja de su suerte, de carácter agrio, cobarde, que por todo se queja, que a todos reclama, que nunca está en paz, atur-
15 dido. Así te nos mostraste. Ahora, vete a leer a Arquedemo. Y si cae un ratón y hace ruido, te mueres. Tal muerte te espera, como a... —¿quién era aquél?— a Crinis[22]. También él estaba muy orgulloso porque entendía a Arquedemo.
16 ¡Desdichado! ¿No quieres dejar ya lo que no tiene nada que ver contigo? Esas cosas está bien que las aprendan quienes pueden hacerlo sin inquietarse, quienes pueden decir: «No me encolerizo, no me entristezco, no siento envidia, no sufro impedimentos, no estoy coaccionado. ¿Qué me falta? Dispongo de ocio, tengo tranquilidad. Veamos cómo hay que desenvolverse con las premisas equívocas de los razo-

[21] La anécdota la relata también Dióg. Laerc., VI 34, 35, y afirma que fue a Demóstenes a quien señaló. Frente a la actitud impropia de un filósofo a la que aquí se hace referencia, cf. I 25, 31, y III 5, 16.

[22] Filósofo estoico, probablemente discípulo de Arquedemo de Tarso y que, por tanto, debió de vivir en la segunda mitad del s. II a. C. Se jactaba de haber comprendido muy bien a Arquedemo, pero murió de un susto al caer un ratón.

namientos; veamos cómo, al aceptar una hipótesis, no será 17
uno llevado al absurdo». Eso es cosa de éstos. Bien está que 18
aquellos a quienes les va bien enciendan fuego, cenen y, si se tercia, también que canten y bailen; pero cuando está hundiéndose la nave, ¿me vienes tú desplegando velas?

III

CUÁL ES LA MATERIA DEL HOMBRE BUENO Y EN QUÉ HA DE EJERCITARSE MÁS

La materia del hombre bueno y honrado es su propio re- 1
gente; el cuerpo es la materia del médico y del masajista; el campo lo es del campesino. Pero la función del hombre bueno y honrado es usar las representaciones conforme a la
naturaleza. Toda alma, por naturaleza, igual que asiente a lo 2
verdadero niega lo falso y ante lo incierto se abstiene, así también ante el bien reacciona con deseo; ante el mal, con rechazo; ante lo que no es malo ni bueno, de ninguna de las dos maneras.

Igual que el cambista o el vendedor de hortalizas no 3
pueden rechazar la moneda del César, sino que si la presentas, quiera o no quiera ha de entregar la mercancía a cambio
de ella, así pasa también con el alma. Cuando se presenta el 4
bien, rápidamente se mueve hacia ello; cuando el mal, se aleja de ello. El alma nunca rechazará una representación clara del bien, igual que la acuñación del César. De ello depende todo movimiento, tanto del hombre como de la divinidad.

Por eso se prefiere el bien a todo parentesco. Nada tengo 5
que ver con mi padre, sino con el bien. «¿Tan duro eres?»

6 Así es mi naturaleza. Así me acuñó la divinidad. Por eso, si el bien es distinto de lo honesto y lo justo, se acabaron el
7 padre y el hermano y la patria y todos los asuntos. «¿Que yo descuide mi bien para que lo tengas tú y que te lo ceda? ¿A cambio de qué?» «Soy tu padre». «Pero no eres el bien».
8 «Soy tu hermano». «Pero no eres el bien». Pero si lo situamos en un albedrío correcto, ese mismo mantener las relaciones resulta un bien y, además, el que se aparta de ciertas
9 cosas externas es el que consigue el bien. Tu padre se guarda el dinero. «Pero no me perjudica». Se quedará con la mayor parte del campo. «Con todo lo que quiera». ¿Verdad que no se quedará con la mayor parte del respeto, ni de la
10 lealtad, ni del amor fraterno? De esa hacienda, ¿quién puede echarme? Ni siquiera Zeus. Y tampoco él lo pretendía, sino que lo puso en mis manos y me lo entregó tal cual él lo tenía: libre de impedimentos, incoercible, sin trabas.

11 Como para cada uno es distinta la moneda, el que la ofrece obtiene lo que se vende a cambio de ella. Llega a
12 la provincia un procónsul ladrón. ¿Qué moneda usa? El dinero. Ofréceselo y llévate lo que quieras. Llega un adúltero. ¿Qué moneda usa? Las muchachas. «Toma —dice uno— la
13 moneda y véndeme el asuntillo». «Trae y llévatelo». Otro se interesa por los muchachos. Dale su moneda y coge lo que quieras. Otro, aficionado a la caza. Dale un buen caballito o un buen perrito: gimiendo y suspirando te venderá a cambio lo que quieras. Otro le obliga[23] desde dentro: el que le impuso esa moneda.

14 Uno ha de ejercitarse sobre todo en este aspecto. Desde el alba, acercándote a quien veas, a quien oigas, examínale,

[23] Forma reverente de referirse a la divinidad, quien hace que el ser humano anteponga lo que considera el bien a las demás cosas.

responde como si te preguntasen: ¿Qué has visto? ¿Un her-
moso o una hermosa? Aplícale la regla: ¿Ajeno al albedrío 15
o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: échalo fuera. ¿Qué
has visto? ¿A uno de luto por su hijo? Aplícale la regla: la
muerte es ajena al albedrío: apártalo de en medio. ¿Te has
encontrado con un cónsul? Aplícale la regla: ¿cómo es el
consulado? ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al
albedrío: aparta también eso, no es aceptable; échalo, no
tiene nada que ver contigo. Y si hiciéramos esto y nos 16
ejercitáramos en ello a diario desde el alba hasta la noche,
algo saldría, por los dioses.

Pero, en realidad, cualquier representación nos coge 17
pasmados y sólo en la escuela, si acaso, espabilamos un po-
co. Pero si al salir vemos a uno de luto decimos: «Está des-
hecho»; si a un cónsul: «¡Feliz él!»; si a un desterrado: «¡In-
feliz!»; si a un mendigo: «Pobre, no tiene qué comer». Estas 18
opiniones viles son las que hay que echar abajo, por esto
hemos de esforzarnos. ¿Qué es el llorar y el gemir? Una
opinión. ¿Qué es la desdicha? Una opinión. ¿Qué son la
rivalidad, la disensión, el reproche, la acusación, la im-
piedad, la charlatanería? Todo eso son opiniones y nada 19
más, y opiniones sobre cosas ajenas al albedrío como si se
tratara de bienes y males. Que alguien lleve esa actitud a lo
que depende del albedrío y yo le doy palabra de que se
mantendrá en calma, sea como sea lo que le rodee.

El alma es como un barreño de agua; las representacio- 20
nes, como el rayo de luz que incide sobre el agua. Cuando 21
el agua se mueve, parece que también se mueve el rayo de
luz y, sin embargo, no se mueve. Y cuando uno desfallece, 22
no son las artes ni las virtudes las que se confunden, sino el
espíritu en el que residen. Y una vez que se restablece, se
restablecen también ellas.

IV

AL QUE EN EL TEATRO DEMOSTRÓ UN INTERÉS DESCOMEDIDO

1 El procurador del Epiro había demostrado de un modo bastante descomedido su interés por cierto actor[24] y por eso fue insultado en público; y luego vino a contarle a él[25] que había sido insultado y se enfadaba con los que le habían insultado.

—¿Y qué mal hacían? —dijo—. También ellos, como tú, se lo tomaron con interés.

2 Y al responderle aquél: «¿Ésa es manera de demostrar interés?», dijo:

—Viendo que tú, gobernador suyo, amigo y procurador del César, mostrabas tanto interés, ¿no iban a mostrar ellos
3 otro tanto? Y es que si no hay que mostrar tanto interés, no lo muestres tú tampoco. Y si sí, ¿por qué te enfadas, si te imitaron? ¿A quiénes puede imitar el vulgo sino a vosotros, los que estáis por encima? ¿A quiénes observan cuando van
4 al teatro, sino a vosotros? «Mira cómo atiende el procurador del César; ahora grita; pues yo también gritaré. Salta. Tam-

---

[24] Sobre la identificación del procurador del Epiro con Cn. Cornelio Pulcro, véase MILLAR, art. cit., págs. 146-47; en cuanto al actor, de nombre Sofrón (*infra* 9), C. P. JONES (*"Sophron the Comoedos", Class. Quart.* 37, 1987, págs. 208-212) propone identificarlo —sobre una evidencia tal vez insuficiente— con M. Julio Sofrón, actor cómico nacido en Hierápolis de Frigia, al que sus conciudadanos dedicaron una inscripción honorífica.

[25] A Epicteto.

bién yo saltaré. Sus esclavos se colocan por aquí y por allá
chillando. Yo no tengo esclavos, pero chillaré en lugar de
ellos cuanto pueda». Y es que has de saber que, cuando en- 5
tras en el teatro, entras como norma y modelo para los de-
más de cómo han de atender. ¿Que por qué te insultaron? 6
Porque todo hombre odia lo que le estorba. Ellos querían
que se coronase a Fulano; tú, que a otro. Ellos te estorbaban
a ti y tú a ellos. Tú resultaste más poderoso. Ellos hacían lo
que podían: insultaban al estorbo. ¿Qué quieres? ¿Hacer tú 7
lo que quieres y que ellos ni siquiera digan qué quieren?
¿Qué hay de raro? ¿No insultan los labradores a Zeus
cuando se ven estorbados por él? ¿No le insultan los mari- 8
neros? ¿Dejan de insultar al César? Entonces, ¿qué? ¿No lo
sabe Zeus? ¿No le informan al César de lo que se dice? ¿Y
qué hace? Sabe que si castiga a todos los que le afrentan no
tendrá a quién gobernar.

Entonces, ¿qué? ¿Era necesario que al entrar en el teatro 9
dijeras: «¡Venga! ¡Que coronen a Sofrón!»? ¿O más bien
aquello de «¡Ea! Conserve yo mi propio albedrío en esta
materia conforme a naturaleza; que junto a mí no tengo a 10
nadie más querido que yo»? Sería cómico que para que otro
gane el premio de comedia resulte yo perjudicado. ¿Quién 11
quiero yo que gane? El ganador. Y así ganará siempre quien
yo quiera.

Pero: «¡Quiero que se corone a Sofrón!» Celebra en tu
casa los certámenes que quieras y proclámalo vencedor de
los Nemeos, Píticos, Ístmicos, Olímpicos; pero en público
no seas arrogante ni usurpes lo del común. Si no, aguanta 12
que te insulten; porque cuando obras como el vulgo te po-
nes tú a su misma altura.

V

A LOS QUE ABANDONAN POR UNA ENFERMEDAD

1 —Aquí me pongo enfermo —dice uno— y quiero vol-
ver a mi casa.
2 —¿En tu casa estabas libre de enfermedades? ¿No mi-
ras si aquí estás haciendo algo conveniente para tu albedrío,
para corregirlo? Porque si no logras nada, está de más inclu-
3 so que vinieras. Vete, ocúpate de las cosas de tu casa. Pues
si no es posible mantener conforme a naturaleza tu regente,
por lo menos será posible hacerlo con tu campo; acrecenta-
rás tus dineritos, cuidarás a tu padre anciano, andarás por la
plaza, desempeñarás magistraturas. Siendo tú vil, vilmente
4 harás todo lo que surja. Pero si percibes en ti mismo que
estás rechazando ciertas opiniones vanas y que, a cambio,
estás adoptando otras y que de lo ajeno al albedrío has
vuelto tu propia posición hacia lo sometido a él y que si al-
guna vez dices «¡ay de mí!» no lo dices por tu padre o por
tu hermano, sino por «mí», ¿seguirás teniendo en cuenta la
enfermedad?
5 ¿No sabes que tanto la enfermedad como la muerte de-
ben sorprendernos haciendo algo? Al campesino lo sorpren-
6 den trabajando la tierra; al marinero, navegando. Tú, ¿qué
quieres estar haciendo cuando te sorprenda? Porque ha de
sorprenderte haciendo algo. Si puedes ser sorprendido ha-
ciendo algo mejor que esto, hazlo.
7 ¡Ojalá que a mí me sorprendiera cuando no me estuviera
ocupando más que de mi albedrío, para que me sorprenda
8 impasible, libre de impedimentos, incoercible, libre. Quiero

ser hallado ocupándome de eso, para que pueda decir a la
divinidad: «¿Verdad que no transgredí tus mandatos? ¿Ver-
dad que no usé para otra cosa los medios que me diste?
¿Verdad que tampoco obré de otro modo con las sensacio-
nes, verdad que tampoco con las presunciones? ¿Verdad 9
que nunca te hice reproches? ¿Verdad que nunca censuré tu
gobierno? Enfermé cuando quisiste; los demás también, pe-
ro yo de buen grado. Empobrecí cuando tú lo quisiste, pero
contento. No ocupé cargos porque tú no quisiste; nunca
deseé una magistratura. ¿Verdad que nunca me viste más
triste por ello? ¿Verdad que nunca dejé de acercarme a ti
con el rostro luminoso, dispuesto a lo que mandaras, a lo
que indicaras? ¿Ahora quieres que me vaya de la feria[26]? 10
Me voy y te doy todo mi agradecimiento porque me consi-
deraste digno de participar en la feria contigo y de ver tus
obras y de comprender tu gobierno». ¡Ojalá me sorprenda la 11
muerte teniendo esto en el ánimo, escribiendo esto, leyendo
esto!

«Pero, si me duele la cabeza, no estará mi madre para 12
sostenérmela». ¡Pues vete con tu madre! Lo tuyo es que te
sostengan la cabeza cuando te duela.

«Pero en mi casa me acostaba en una buena cama». 13
¡Pues vete a tu camita! Desde luego que lo tuyo es, aun es-
tando sano, acostarte en una así. No eches a perder lo que
puedes hacer allí.

Pero, ¿qué dice Sócrates? «Igual que uno —dice— dis- 14
fruta mejorando su campo, otro su caballo, así yo disfruto
día a día al percibir que me hago mejor»[27]. ¿En qué? ¿No 15

[26] Para esta comparación de la vida con una feria véase II, 14, 23, y IV 1, 105.

[27] Cf. JEN., *Mem.* I 6, 8, y ss.; el pasaje no recoge exactamente el sentido del texto de Jenofonte; según OLD. podríamos tener aquí, a través de

será en palabritas? Hombre, habla con mesura. ¿No será en enunciaditos? ¿Qué estás haciendo?

16 «Pues no veo en qué otra cosa se ocupan los filósofos». ¿Te parece que no es nada el no hacer nunca reproches a nadie, ni a la divinidad ni al hombre, el no censurar a nadie,
17 salir y entrar siempre con la misma cara[28]? Esto era lo que sabía Sócrates y, sin embargo, nunca dijo saber algo o enseñarlo. Si alguien le pedía palabritas o enunciaditos le remitía a Protágoras, a Hipias[29]. Y, desde luego, si alguien hubiera ido buscando verduras, lo habría remitido al hortelano.

18 ¿Quién de vosotros tiene ese propósito? Porque, si en efecto lo tuviérais, no sólo enfermaríais con gusto, sino que
19 incluso pasaríais hambre y moriríais. Si alguno de vosotros estuvo enamorado de una muchacha guapa, sabe que digo la verdad.

VI

MISCELÁNEA

1 Al preguntarle uno cómo era que antes eran mayores los progresos en lógica a pesar de que ahora se trabajaba más, respondió:

2 —¿En qué se trabaja y en qué eran mayores entonces los progresos? En lo que se trabaja ahora, en eso se hallarán

---

Crisipo, un fragmento de uno de los diálogos socráticos perdidos. J. de U. explica la falta de precisión por ser citas hechas de memoria.

[28] Sobre la compostura del gesto, cf. I 25, 31, y III 2, 11.

[29] Que Sócrates no admitía en su compañía a todo el que la pretendía podemos leerlo en Plat., *Teet.* 151a-b, pero allí no se hace referencia ni a Protágoras ni a Hipias, sino a Pródico.

también ahora progresos. Y ahora se trabaja en resolver si- 3
logismos y se hacen progresos; y entonces se trabajaba en
procurar que el regente fuera acorde con la naturaleza y se
hacían progresos. No hagas cambios ni pretendas avanzar 4
en una cosa cuando trabajas en otra, sino que mira si alguno
de nosotros estando en esto de actuar y vivir conforme a
naturaleza no avanza. No hallarás ninguno.

El que se afana es invencible. Y es que, en efecto, no 5
lucha en donde no es más fuerte, sino en donde es más
fuerte. Normal. Por tanto, ¿quieres el campo? Tómalo. ¿Los 6
siervos? Tómalos. ¿El poder? Tómalo. ¿El cuerpecillo?
Pero no harás que rechace mi deseo ni que vaya a caer en el
objeto de mi aversión. Sólo entra en esta lucha: en la de lo 7
que depende del *albedrío. ¿Cómo, entonces, no va a ser in-
vencible?*

Al preguntarle uno qué era el sentido común[30], respon- 8
dió:

—Igual que se llamaría oído común al que distingue
sólo los sonidos, pero al que distingue los tonos ya no se le
llamaría común, sino experto, así también hay ciertas cosas
que los hombres no del todo descarriados las ven por los
medios comunes: a ese estado se le llama sentido común.

No es fácil animar a los jóvenes sin carácter, como no lo 9
es coger queso con anzuelo[31]. Sin embargo, los bien dota-
dos, aunque los apartes, se aferran aún más a la doctrina.
Por eso Rufo los apartaba la mayor parte de las veces utili- 10
zando este medio de prueba con los bien y los mal dotados.

---

[30] Sobre el uso de *koinòs noûs* en Epicteto, cf. BONHÖFFER, *Epiktet und die Stoa,* págs. 121-124.

[31] Expresión proverbial. En DIÓG. LAERC. (IV 47) aparece también, pero con el adjetivo *hapalós* (blando) referido a queso. Debe referirse a «queso no curado» o a «requesón».

Pues decía que la piedra, aunque la tires hacia arriba, será atraída hacia abajo a su propio estado y así también el bien dotado, cuanto más se le desaira, tanto más se inclinará a su natural[32].

VII

AL CORRECTOR[33] DE LAS CIUDADES LIBRES, QUE ERA EPICÚREO

1 En una ocasión fue a visitarle el corrector (éste era epicúreo), y le dijo:

—Lo adecuado es que nosotros los particulares nos informemos por medio de vosotros, los filósofos —igual que los que van a una ciudad extranjera se informan por medio de los ciudadanos y de los que la conocen—, de qué es lo mejor en el mundo, para que también nosotros, tras infor-
2 marnos, vayamos en busca de ello, como aquéllos en las ciudades, y lo contemplemos. Casi nadie contradice que lo que está en relación con el hombre son tres cosas: el alma, el cuerpo y lo exterior. Así que es cosa vuestra responder qué es lo mejor. ¿Qué diremos a los hombres? ¿La carne?

[32] Texto de Musonio Rufo recogido, como otros, por tradición oral.

[33] Los correctores son magistrados, generalmente del orden senatorial y con poderes especiales para intervenir en los asuntos de las ciudades libres (es decir, las que no dependen de los gobernadores). El cargo aparece frecuentemente en las ciudades de Oriente en el s. I d. C.

¿Y por ella navegó Máximo[34] hasta Casíope[35] en invierno, acompañando a su hijo? ¿Para dar gusto a la carne? 3

El otro lo negó y respondió: 4

—De ningún modo.

—¿No conviene esforzarse por lo más excelente?

—Es lo que más conviene de todo.

—En ese caso, ¿qué poseemos superior a la carne?

—El alma —dijo—.

—¿Son superiores los bienes de lo mejor o los de lo peor? 5

—Los de lo mejor.

—Los bienes del alma, ¿cómo son? ¿Dependientes o independientes del albedrío?

—Dependientes del albedrío.

—Entonces, ¿depende del albedrío el placer del alma?

Respondió que sí.

—Y éste, ¿para qué nace? ¿Quizá para sí mismo? ¡Pero eso es impensable! Pues ha de suponerse cierta esencia 6

[34] En cuanto a la identificación del personaje, según el artículo de A. Momigliano en *Oxford Classical Dictionnary,* un Sextus Quinctilius Valerius Maximus, nacido en Alejandría de la Tróade, recibió la laticlava de Nerva *(ILS* 1018) y es probablemente el mismo que el amigo epicúreo de Plinio el Joven que sirvió como *legatus Augusti ad corrigendum statum liberarum civitatium* en Acaya, probablemente no más tarde de 108-109 d. C. A pesar de las dudas expresadas por Old., y de la opinión de Hartmann, «Arrian und Epiktet», *Neue Jahrbücher* XV (1905), pág. 275, Millar, art. cit., pág. 142, no encuentra argumentos concretos en contra de la identificación del Máximo mencionado por Epicteto con el personaje descrito.

[35] Oldfather y J. de Urríes coinciden en identificarlo antes con el puerto y la bahía al N. de Corcira que con la pequeña población próxima a Nicópolis.

principal del bien con la cual, al alcanzarla, nos deleitare-
mos el alma.
7 También en esto estuvo de acuerdo.
—¿En qué, pues, nos deleitaremos respecto a este pla-
cer del alma? Pues si es en los bienes, hallada está la esen-
cia del bien; pues no es posible que una cosa sea el bien y
otra aquello con lo que nos gozamos razonablemente ni que
no siendo bueno lo primordial sea buena la consecuencia.
Para que sea razonable la consecuencia es preciso que lo
8 primordial sea bueno. Pero no lo diréis si tenéis seso: por-
que estaríais diciendo cosas inconsecuentes con Epicuro y
9 con vuestras restantes doctrinas. Es evidente, por tanto, que
el placer del alma se deleita en lo corporal. Y, a la vez, que
aquello es lo primordial y la esencia del bien.
10 Por eso, Máximo obró insensatamente si navegó por al-
11 guna otra razón distinta de la carne, o sea, de lo mejor. Y
obra insensatamente si renuncia a lo ajeno siendo juez y
pudiendo tomarlo. Pero, si te parece, miremos sólo esto: que
lo haga ocultamente, que lo haga en seguridad, que nadie lo
12 sepa. Porque ni el propio Epicuro declara que robar sea un
mal, sino el ser atrapado. Y porque es imposible tener segu-
13 ridad de no ser descubierto, por eso dice «No robéis». Pero
yo te digo: «Si la cosa se lleva a cabo con finura y en secre-
to, no nos descubrirán» y luego lo de «Tenemos amigos po-
derosos en Roma, y hermandades» y «Los griegos son pusi-
lánimes, ninguno se atreverá a ir allá[36] por esto».
14 ¿Por qué renuncias a tu propio bien? Eso es una insensa-
15 tez, una imbecilidad. Pero ni aunque me digas que renuncias
te creeré. Porque igual que es imposible asentir a lo que pa-
rece falso y rehusar lo verdadero, así también es imposible

[36] A Roma a reclamar.

mantenerse apartado de lo que parece bueno. La riqueza es un bien y, como si dijéramos, la mayor hacedora de placeres. ¿Por qué no ibas a procurártela? ¿Por qué no podemos 16
corromper a la mujer del vecino, si podemos no ser descubiertos, y al marido, si dice tonterías, le cortamos el cuello? Si es que quieres ser un filósofo como se debe, perfecto, 17
consecuente con tus doctrinas. Si no, en nada te distinguirás de nosotros, los llamados estoicos. También nosotros hablamos de unas cosas, pero hacemos otras. Nosotros habla- 18
mos de lo bueno, pero hacemos lo malo. Tú te desviarás en sentido contrario, predicando lo malo y haciendo lo bueno.

¡Dios te valga! ¿Te imaginas una ciudad de epicúreos? 19
«Yo no me caso». «Ni yo; no hay que casarse». Pero tampoco hay que tener hijos, ni participar en política. ¿Qué pasará? ¿De dónde saldrán los ciudadanos? ¿Quién los educará? ¿Quién será el prefecto de efebos[37]? ¿Quién maestro de gimnasia? ¿Y en qué los instruirán? ¿En lo que eran educados los lacedemonios o en lo de los atenienses? Toma a un 20
joven, llévalo según tus doctrinas. Esas doctrinas son perniciosas, subversivas para la ciudad, funestas para las casas, no convienen ni a las mujeres. ¡Deja eso, hombre! Vives en 21
una capital, debes gobernar, juzgar con justicia, renunciar a lo ajeno, no ha de parecerte hermosa ninguna mujer salvo la tuya, ningún muchacho guapo, ninguna vajilla de plata ni ninguna de oro hermosas. Busca doctrinas acordes con esto, 22
que, partiendo de ellas, con gusto te apartes de cosas tan convincentes para atraer y vencer a uno. Si, además de su 23

[37] Sobre el «prefecto de efebos» véase más arriba, n. a III 1, 34; el gimnasiarca (que en Atenas llevaba el nombre de *kosmêtēs*) era el más alto magistrado encargado de la efebía en cada ciudad; era elegido entre los ciudadanos más influyentes y ricos y gozaba de especial consideración.

seducción, inventamos una filosofía como ésta que nos empuja y nos anima a esas cosas, ¿qué pasará?

24 ¿Qué es lo mejor en un vaso con relieves? ¿La plata o el arte? La carne es la esencia de la mano, pero lo principal
25 son las obras de la mano. (Luego también los deberes son triples: unos, referentes al ser; otros, los referentes al modo de ser; otros, los propiamente primordiales)[38]. Del mismo modo no hay que estimar la materia del hombre, las carneci-
26 tas, sino lo primordial. ¿Qué es ello? La participación en la política, casarse, tener hijos, el culto a la divinidad, ocuparse de los padres[39]; en suma: deseo, rechazo, impulso, repulsión, cada uno de ellos como deba ser, conforme a natu-
27 raleza. ¿Y cómo es nuestra naturaleza? De seres libres, no-
28 bles, respetuosos. ¿Qué otro ser vivo se sonroja? ¿Cuál se forma una representación de lo vergonzoso? Y subordinar el placer a estas cosas como servidor, como ayudante, para que provoque el anhelo, para que nos apoye en las obras conformes a naturaleza.

29 —Pero yo soy rico y no tengo necesidad de nada.

—Entonces, ¿por qué finges estar filosofando? Te bastan las vajillas de plata y de oro. ¿Qué necesidad tienes de doctrinas?

30 —Sí, pero también soy juez de los griegos.

---

[38] Una clasificación de los deberes emparentada con ésta la encontramos en Cic., *Sobre los fin.* III 16 y 20. El tema es estudiado en profundidad por Bonhöffer, en *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, págs. 205-206. Schweigh. y (quizás) Bonhöf., seguidos por Old. y J. de U. piensan que no era éste el lugar original de la frase, aun cuando proceda de Epicteto, sino que se introduce en el texto a partir de una nota marginal a *proēgoúmena* (principal).

[39] Exhortaciones del mismo carácter pueden leerse en los *Versos Áureos* atribuidos a Pitágoras, 3-4.

—¿Sabes juzgar? ¿Qué te ha hecho aprender?

—El César me extendió un codicilo.

—¡Que te lo extienda para que juzgues de música! ¿Y 31
de qué te sirve? Pero, de todas maneras, ¿cómo llegaste a ser juez? ¿Qué mano besaste? ¿La de Sínforo o la de Numenio[40]? ¿Ante la cámara de quién dormiste[41]? ¿A quién enviaste regalos? ¿Aún no te das cuenta de que ser juez vale tanto como valga Numenio?

—Pero puedo mandar a la cárcel a quien quiera.

—Como podrías hacérselo a una piedra.

—Pero puedo moler a palos a quien quiera. 32

—Como podrías hacérselo al asno.

Esto no es un gobierno de hombres. Gobiérnanos como 33
a seres racionales, mostrándonos lo conveniente, y lo seguiremos. Muéstranos lo perjudicial y nos apartaremos de ello.
Haznos imitadores tuyos como Sócrates los hacía suyos. Él 34
era el que gobernaba como se gobierna a hombres, el que hacía que le estuvieran sometidos el deseo, el rechazo, el
impulso, la repulsión. «Haz esto; no hagas lo otro. Si no, te 35
meteré en la cárcel». Esto no es ya gobierno de seres racio-
nales; por el contrario: «Haz esto, como lo mandó Zeus; si 36
no lo haces, serás castigado, te vendrán perjuicios». ¿Qué perjuicios? Ningún otro sino no haber hecho lo que debes. Destruirás al hombre leal, respetuoso, ordenado. No busques otros daños mayores que éstos.

---

[40] Según MILLAR, art. cit., pág. 145, se trata evidentemente de libertos imperiales, aunque no está claro si reales o imaginarios; en todo caso —añade— se tienen noticias de un M. Ulpius Sínforo, liberto de Trajano (*ILS*, 1684).

[41] Para ser el primero en saludarle.

VIII
CÓMO HAY QUE EJERCITARSE EN LAS REPRESENTACIONES

1 Igual que nos ejercitamos en las cuestiones sofísticas,
así también deberíamos ejercitarnos todos los días en las re-
2 presentaciones. También ellas nos plantean cuestiones. «Mu-
rió el hijo de Fulano». Responde: «Ajeno al albedrío: no es
un mal». «A Fulano le ha desheredado su padre». ¿Qué te
3 parece? «Ajeno al albedrío: no es un mal». «El César le ha
condenado». «Ajeno al albedrío: no es un mal». «Por esto
se entristeció». «Depende del albedrío: es un mal». «Lo so-
brellevó noblemente». «Depende del albedrío: es un bien».
4 Y si nos acostumbramos a ello, progresaremos. Pues nunca
asentiremos sino a aquello de lo que nace una representa-
ción comprensiva[42].

5 «Se ha muerto su hijo». ¿Qué ha pasado? Que ha muerto
su hijo. ¿Nada más? Nada. «Se ha hundido la nave». ¿Qué
ha pasado? Que se ha hundido la nave. «Le han metido en la
cárcel». ¿Qué ha pasado? Que le han metido en la cárcel. Lo
de «le van mal las cosas», cada uno lo añade de su cosecha.

6 «Pero Zeus no lo hace correctamente». ¿Por qué? ¿Por-
que te hizo paciente, magnánimo, porque quitó a esas cosas
el ser malas, porque puedes ser feliz aunque te pase eso,

[42] La «representación comprensiva» *(phantasía katalēptikḗ)* designa en la psicología de los estoicos la representación que es por sí misma criterio de verdad por proceder de un objeto real y ajustarse plenamente a él.

porque te abrió la puerta[43] para cuando no te cuadre? Hombre, sal y no te quejes.

Si quieres saber cómo tratan los romanos a los filósofos, 7
escucha. Itálico[44], el que de ellos más parece ser un filósofo, estando yo presente, enfadado con sus amigos como si le pasara algo insufrible decía: «No puedo soportarlo, me estáis matando, haréis que me vuelva como ése». Y me señaló.

IX

A CIERTO RÉTOR QUE IBA A ROMA POR UN PLEITO

Le visitó uno que iba a Roma por un pleito sobre unos 1
honores suyos[45]; se informó de la causa por la que iba, y el otro le preguntó qué opinión tenía sobre el asunto.

—Si me preguntas qué conseguirás en Roma —dijo—, 2
si saldrás con bien o perdiendo, no conozco normas respecto a eso; si me preguntas cómo lo harás, he de decirte esto: que si tienes opiniones correctas, bien; si viles, mal. Pues la opinión es en todo la causa del obrar[46]. ¿Qué es lo que te 3

[43] Cf. I 9, 20, y II 6, 22.

[44] Para MILLAR, *op. cit.*, pág. 143, no es del todo imposible —aunque tampoco especialmente probable— que se trate del poeta Silio Itálico. En todo caso, hay que tener en cuenta la peculiar visión de Epicteto sobre el filósofo, del que exige la coherencia entre las palabras y los hechos, ya que la crítica que aquí hace de Itálico la repite en otras ocasiones refiriéndose a otros: a los epicúreos (III 7, 8); al personaje innombrado de III 2, 11; a sus propios discípulos en varias ocasiones (p. ej. en III 26).

[45] Se mencionan más abajo, párr. 3 y 6.

[46] Cf. I 11, 33.

hizo desear ser elegido Patrono de los de Cnosos[47]? La opinión. ¿Qué es lo que ahora te hace ir a Roma? La opinión. Y en invierno, y con peligros y gastos.

—Es que es imprescindible.

4 —¿Quién te dice eso? La opinión. Por tanto, si las opi-
niones son causa de todas las cosas y alguien tiene opinio-
5 nes viles, el resultado será como sea la causa. ¿Acaso tene-
mos todos opiniones razonables? ¿Incluso tú y tu oponente?
¿Y por qué tenéis diferencias? ¿Que tú más que él? ¿Por
6 qué? Que te lo parece a ti. Y a él y a los locos. Éste es un
mal criterio. Pero demuéstrame que ya has llevado a cabo
alguna reflexión y prestado alguna atención a tus opiniones.
Y ya que ahora navegas a Roma para ser Patrono de los de
Cnosos y que para ti no es bastante quedarte en casa con las
honras que tenías, sino que deseas algo mayor y más desta-
cado, ¿cuándo navegaste de esta manera para reflexionar
sobre tus propias opiniones y, si tenías alguna vil, dese-
7 charla? ¿A quién acudiste por esta causa? ¿Qué tiempo le
dedicaste, qué edad? Repasa tus años para tus adentros, si
8 ante mí te da vergüenza. Cuando eras niño, ¿investigabas
tus propias opiniones? ¿Verdad que hacías lo que hacías
como lo haces todo? Cuando ya eras un muchacho y escu-
chabas a los rétores y te ejercitabas, ¿qué imaginabas que te
9 faltaba? Y cuando ya eras un joven y participabas en la po-
lítica y en juicios y tenías cierta fama, ¿quién te parecía
igual a ti? ¿Cómo ibas a soportar que otro te examinara por-

[47] El patrono de una ciudad defiende los intereses de sus habitantes y sirve de mediador suyo ante el emperador. El cargo —muchas veces puramente honorífico— se hizo común en época imperial y deriva probablemente de otra forma de patronazgo conocida en Roma desde fechas muy anteriores: el del general respecto de las ciudades por él conquistadas.

que tienes pareceres viciados? Entonces, ¿qué quieres que te 10
diga?

—Ayúdame en este asunto.

—No conozco normas para eso. Y tú, si has venido a mí
por eso, tampoco has venido a mí como filósofo, sino como
al verdulero o al zapatero.

—¿Para qué tienen preceptos los filósofos? 11

—Para esto: para tener y mantener nuestro regente con-
forme a naturaleza suceda lo que suceda. ¿Te parece esto
poca cosa?

—No, sino la más importante.

—Entonces, ¿qué? ¿Es cosa de poco tiempo y es posi-
ble conseguirla de paso? Si puedes, tómalo.

Luego dirás: «Traté con Epicteto como con una piedra, 12
como con una estatua». Me viste y nada más. Trata con un
hombre como hombre quien comprende sus opiniones y, a
su vez, muestra las suyas. Comprende mis opiniones, 13
muéstrame las tuyas, y entonces di que has tratado conmigo.
Examinémonos mutuamente; si tengo alguna opinión vil,
destrúyela; si la tienes tú, ponla en medio. Eso es tratar con
un filósofo.

Pues no, sino «Pilla de paso y, hasta que alquilemos una 14
nave, podemos también ver a Epicteto. Veamos qué dice».
Y luego, al salir: «Epicteto no es nada: comete solecismos y
barbarismos». ¿Y de qué más venís como jueces?

«Pero si estoy en ésas —dice uno— no tendré campos, 15
como tú; no tendré vajilla de plata, como tú; ni buenos ga-
nados, como tú». A eso quizá baste responderle aquello de 16
«Pero tampoco tengo necesidad de ello, mientras que tú,
aunque poseas muchas cosas, tienes necesidad de otras.
Quieras o no quieras, eres más pobre que yo».

—Pues, ¿de qué tengo necesidad? 17

—De lo que no hay en ti: de equilibrio, de pensamiento
18 conforme a naturaleza, de imperturbabilidad. Patrono o no Patrono, ¿a mí qué me importa? Te importa a ti. Soy más rico que tú. No me angustio por qué pensará de mí el César. No adulo a nadie por ello. Eso tengo en vez de vajillas de plata o de oro. Tú, de oro la vajilla; pero de barro el raciocinio, las opiniones, los asentimientos, los impulsos, los deseos.

19 Cuando ya tenga eso conforme a naturaleza, ¿por qué no voy a aficionarme también a la lógica? Tengo tiempo. No tengo el pensamiento distraído. ¿Qué haré sin distracción?
20 ¿Qué hay más humano que eso? Vosotros, cuando no os entretenéis con nada, os inquietáis, vais al teatro o de un lado a otro. ¿Por qué no iba a trabajar el filósofo su propia
21 lógica? Tú, vajilla de cristal; yo, lo del Mentiroso[48]. Tú, vajilla de porcelana[49]; yo, lo del Detractor[50]. A ti te parece pequeño todo lo que tienes; a mí, todo lo mío grande. Tu
22 ansia es insaciable; la mía está saciada. Eso les pasa a los niños que meten la mano en un cacharro de cuello estrecho para sacar higos con nueces: si se llenan la mano, no pueden sacarla y luego lloran. Suelta un poco y la sacarás. Y tú igual: suelta el deseo; no desees mucho y lo obtendrás.

---

[48] Cf. n. a II 17, 34.

[49] *Moúrrina* era el nombre de un tipo de vajilla de procedencia oriental y muy cara. Podría tratarse de "porcelana" o tal vez estuviera hecha de ágata o de alguna imitación del cristal.

[50] Desconocemos en qué consistía exactamente este silogismo. DIÓG. LAERC. afirma (VII 197) que Crisipo escribió dos libros sobre este tema.

X

CÓMO HAY QUE SOPORTAR LAS ENFERMEDADES

1 Cuando se presenta la necesidad de cada opinión hay que tenerla a mano. En la comida, la de la comida; en el baño, la del baño; en el lecho, la del lecho.

Y no admitir el sueño en los abatidos ojos 2
antes de hacer recuento de las tareas diarias una por una:
¿Qué transgredí? ¿Qué llevé a cabo? ¿Qué obligación no 3
[he cumplido?
Tras empezar por ahí, prosigue; y, después,
si has llevado a cabo malas acciones, censúrate; pero si
[buenas, alégrate[51].

Y retener estos versos poniéndolos en práctica, no para 4
ejercitarnos la voz con ellos como con el «¡Peán Apolo!». Y 5
también en la fiebre lo propio, y no dejarlo todo y olvidarnos de todo si tenemos fiebre. «Si vuelvo a filosofar, que me pase lo que sea. Habré de marcharme a algún sitio a cuidar de mi cuerpecito». Si es que no va también la fiebre.
¿En qué consiste el filosofar? ¿Acaso no es un prepararse 6
para lo que suceda? ¿No comprendes que es como si dijeras: «Si vuelvo a prepararme para soportar con mansedumbre lo que suceda, que me pase lo que sea». Como si alguien renunciara al pancracio[52] por recibir golpes. Pero en ese caso 7

[51] *Versos Áureos* atribuidos a PITÁG., 40-44, con algunas variantes.
[52] Véase n. a III 1, 5.

es posible dejarlo y evitar la paliza, mientras que en éste, si
dejamos de filosofar, ¿qué provecho hay?
¿Qué debe uno decir en cada dificultad? «En esto me
8 entrenaba, para esto me ejercitaba». La divinidad te dice:
«Muéstrame si luchaste según las reglas[53], si comiste lo que
debías[54], si te entrenaste, si escuchaste al preparador». ¿Y
luego en plena acción te vienes abajo? Ahora es el momento
de pasar la fiebre: sea con nobleza; de pasar sed: pásala con
9 nobleza; de tener hambre: tenla con nobleza. ¿Que no está
en tu mano? ¿Quién te lo impedirá? El médico te impedirá
beber, pero que pases sed con nobleza no podrá impedírtelo;
y te impedirá comer, pero que pases hambre con nobleza no
podrá impedírtelo.

—Pero no estudio.

10 ¿Y para qué estudias? Esclavo, ¿verdad que es para ser
11 feliz? ¿Verdad que para vivir con equilibrio? ¿Verdad que
para estar y comportarte conforme a naturaleza? ¿En qué te
impide el tener fiebre mantener el regente conforme a natu-
raleza? Aquí está la confirmación del asunto, la prueba del
que filosofa. Pues también esto es una parte de la vida; co-
mo un paseo, como una navegación, como un viaje, la fie-
12 bre igual. ¿Verdad que no lees mientras paseas? No. De la
misma manera, tampoco cuando tienes fiebre. Sino que
si paseas noblemente, consigues lo propio del que pasea; si
pasas la fiebre noblemente, consigues lo propio del que pasa
13 la fiebre. ¿En qué consiste pasar la fiebre noblemente? En
no hacer reproches a la divinidad, en no hacérselos al hom-

[53] La comparación entre quien persevera en la bondad moral y el atleta aparece en PABLO, *2 Timoteo* 2, 5.

[54] La dieta alimenticia era obligada, por ejemplo, en Olimpia, en donde los atletas debían seguirla desde un mes antes del comienzo de los juegos.

bre, en no atormentarte por lo que sucede, en aceptar la muerte apaciblemente, en llevar a cabo lo ordenado; en no sentir miedo por lo que vaya a decir el médico cuando venga, ni alegrarte en exceso si dice «estás bien», porque ¿qué
te ha dicho de bueno? Cuando tenías salud, ¿qué bien su- 14
ponía para ti? Y tampoco desanimarte si te dice que estás mal. Pues, ¿qué es el estar mal? Acercarse a la separación del alma y el cuerpo. ¿Qué hay de terrible? Si no te acercas ahora, ¿no te has de acercar más adelante? ¿Es que va a
volverse el mundo del revés porque tú mueras? Entonces, 15
¿por qué adulas al médico? ¿Por qué dices «Si tú quieres, señor, estaré bien»? ¿Por qué le das motivo para levantar una ceja? ¿No reconocerás al médico su competencia, como al zapatero respecto al pie, como al arquitecto respecto a la casa, igual al médico respecto al cuerpecillo que no es mío, que por naturaleza es un cadáver? De eso tiene oportunidad el que pasa la fiebre. Si cumple eso, consigue lo suyo pro-
pio. Pues no es tarea del filósofo el guardar lo exterior, ni 16
el vinillo ni el aceitillo ni el cuerpecillo, sino ¿qué? El propio regente. Y lo de fuera, ¿cómo? Dedicarse a ello mientras
no sea irracionalmente. ¿Dónde, entonces, seguirá habiendo 17
ocasión de temer? ¿Dónde, entonces, habrá ocasión para la cólera? ¿Dónde para el temor por lo ajeno, por lo que no
vale nada? Estas dos cosas hay que tener a mano: que fuera 18
del albedrío no hay nada ni bueno ni malo y que no hay que adelantarse a los acontecimientos, sino seguirlos.

«Mi hermano no debía tratarme así». No, pero eso lo 19
verá él. Mas yo, cuando le trate, me portaré con él como se 20
debe. Esto es cosa mía; aquello, ajena; esto nadie puede impedirlo; aquello sí es impedido.

XI

MISCELÁNEA

1 Hay, como ordenados por la ley, ciertos castigos para
2 los que desobedecen al gobierno divino: «El que conside-
re que es un bien algo distinto de lo que depende del al-
bedrío que envidie, que ansíe, que adule, que se altere. El
que considere que es un mal alguna otra cosa que se en-
3 tristezca, que sufra, que se lamente, que sea desdichado». Y,
sin embargo, aun castigados tan severamente, no somos
capaces de apartarnos.
4 Recuerda lo que dice el poeta[55] sobre el extranjero:

Huésped, no me es lícito, aunque viniera otro peor que
despreciar a un extranjero. Pues de Zeus son todos. [*tú,*

5 Y esto también para con el padre hay que tenerlo a ma-
no: «No me es lícito, ni aunque viniera otro peor que tú,
despreciar a un padre. Pues todos son de Zeus Paterno».
Y para con el hermano: «Pues todos son de Zeus Frater-
6 no»[56]. E igualmente en todas las relaciones hallaremos a
Zeus velando por ellas.

[55] El poeta por antonomasia es Homero. La cita que sigue procede de HOM., *Od.* XIV 56-58.

[56] «Paterno», «Fraterno» son algunos de los múltiples epítetos de Zeus, al igual que otros que ya han aparecido: Zeus de la Lluvia y Zeus de los Frutos en I 19, 12 y I 22, 16; Zeus Salvador en I 22, 16.

XII

SOBRE EL EJERCICIO

No conviene llevar a cabo los ejercicios en materias 1
contra naturaleza o absurdas, pues en nada nos distinguire-
mos los que decimos filosofar de los titiriteros. Y es que es 2
difícil andar sobre una cuerda, y no sólo difícil, sino tam-
bién arriesgado. ¿Y por eso hemos de aplicarnos nosotros a
andar por la cuerda, poner en pie la palma[57] o abrazar esta-
tuas[58]? De ninguna manera. No es conveniente para el ejer- 3
cicio todo lo difícil y peligroso, sino esforzarse por todo lo
que hace avanzar hacia el fin propuesto. ¿Y en qué consiste 4
esforzarse por el fin propuesto? En movernos sin trabas en
el deseo y en el rechazo[59]. Y eso, ¿en qué consiste? En no
frustrarnos en el deseo ni ir a caer en el objeto de rechazo. A 5
esto ha de tender el ejercicio. Ya que tener un deseo infali-

---

[57] La expresión *phoínika histánein*, que traducimos literalmente por «poner en pie la palma», hace referencia a un ejercicio acrobático. La mayor parte de los comentaristas se inclinan por pensar que se trataba de trepar por un tronco desnudo ayudándose sólo de las manos y los pies como quienes se suben a las palmeras (Upt. Schweigh., Old.), tal vez para plantar un ramo en lo alto (J. de U.); Souil. cita un trabajo de M. J. Meunier (*L'Antiquité Classique* 21 [1952], 166) en el que relaciona esta expresión con la francesa «*faire le poirier*», que coincide con la española «hacer el pino».

[58] Dióg. Laerc. (VI 23) cuenta que Diógenes solía ejercitarse abrazando las estatuas cubiertas de nieve en pleno invierno. Otra referencia a esta misma tradición la encontramos en IV 5, 14.

[59] Aparecen de nuevo los tres tópicos: aquí el primero, el segundo en 13 y el tercero en 14. Cf. n. a III 2, 1.

ble y un rechazo libre de eventualidades no es posible sin un ejercicio abundante y continuo, sabe que si les permites desviarse por fuera hacia lo que no depende del albedrío no tendrás ni un deseo que logre su fin ni un rechazo libre de
6 eventualidades. Y puesto que la costumbre nos precede con firmeza, acostumbrados a usar del deseo y del rechazo sólo en ello[60], es preciso oponer a esta costumbre la costumbre contraria, y en donde haya grandes deslices de las representaciones, allí oponer el ejercicio.

7 «Yo tengo inclinación al placer. Daré un bandazo hacia el lado contrario por encima de lo comedido para ejercitarme». «Tengo rechazo al trabajo. Me machacaré y entrenaré las representaciones en desviar el rechazo de toda esa
8 clase de cosas». ¿Quién es el que se ejercita? El que se aplica a no utilizar el deseo y a utilizar el rechazo sólo en lo concerniente al albedrío y se aplica sobre todo a lo más difícil. Según esto, cada uno ha de aplicarse más a una cosa.

9 Entonces, ¿qué pinta aquí el poner en pie la palma o el llevar de un lado a otro una tienda de piel y el mortero y la
10 mano del mortero[61]? Hombre, si eres animoso y esforzado[62], ejercítate en soportar que te injurien, en no afligirte cuando te ultrajen. Así avanzarás tanto que, aunque uno te golpee, te dirás a ti mismo: «Piensa que has abrazado una

---

[60] En lo exterior.

[61] Oldfather piensa que se refiere a los cínicos, que hacían gala de su desprecio de las cosas yendo de un lado a otro con lo imprescindible: una tienda y el mortero para moler el grano. J. de U. lo interpreta más bien como otro ejercicio acrobático.

[62] *Gorgós*, que aquí traducimos por «animoso y esforzado», es un término procedente del vocabulario del mundo de los deportes que aparece en las inscripciones relativas a los efebos atenienses como epíteto laudatorio. Otra interpretación sobre el significado del término en este pasaje en H. W. PLEKET, art. cit.

estatua». Luego, también en usar con elegancia del vinillo, 11
no para beber mucho (también en eso los hay bien torpes
que se ejercitan), sino, en primer lugar, para abstenerte, y
abstenerte de la muchachita y del pastelillo. Luego, un día,
en una prueba, si llega, te harás entrar a ti mismo en liza en
buena ocasión para saber si las representaciones te siguen
venciendo igual. Pero, al principio, huye lejos de las más 12
fuertes. ¡Desigual es la batalla entre una muchachita her-
mosa y un joven que empieza a filosofar! La olla y la piedra
—dicen— no se llevan bien.

Después del deseo y del rechazo, el segundo tópico es el 13
relativo al impulso y la repulsión: que obres sometido a la
razón, que no lo hagas fuera de momento, fuera de lugar,
fuera de cualquier otro comedimiento.

El tercero es el que se refiere a los asentimientos, el re- 14
lativo a lo convincente y atractivo. Igual que Sócrates pro- 15
ponía no vivir una vida sin examen[63], así también no admi-
tir una representación sin examen, sino decir: «Espera, deja
que vea quién eres y de dónde vienes». Como los guardia-
nes nocturnos: «Muéstrame la contraseña». ¿Tienes la con-
traseña de la naturaleza, lo que ha de tener una representa-
ción para que se la admita? Y, en total, cuantas cosas apli- 16
can al cuerpo los que lo entrenan, si en algo se inclina a de-
seo o aborrecimiento, sea también eso materia de ejercicio.
Pero, si es para lucimiento, eso es propio del que se inclina
afuera y anda a la caza de otra cosa y a la búsqueda de es-
pectadores que digan: «¡Oh, qué gran hombre!»

---

[63] Plat., *Apol.* 38a.

17 Por eso, con razón decía Apolonio[64] que «Cuando quieras ejercitarte para ti mismo, un día que estés sediento y haga calor, toma un trago de agua fría y escúpelo y no se lo digas a nadie»[65].

XIII

QUÉ ES LA SOLEDAD Y QUIÉN EL SOLITARIO

1 La soledad es el estado de quien no tiene ayuda. Pues no es que el que esté solo, de inmediato, sea un solitario, como tampoco es que no esté solo el que está en medio de la
2 multitud. Cuando perdemos o un hermano o un hijo o un amigo con el que descansábamos decimos que nos hemos quedado solos, muchas veces estando en Roma, saliéndonos al paso tamaña muchedumbre y viviendo en compañía de tantos, a veces incluso teniendo buena cantidad de esclavos. Ser solitario requiere, de acuerdo con el concepto, estar sin
3 ayuda y expuesto a quienes quieran perjudicarle. Por eso cuando estamos de viaje, cuando más decimos que estamos solos es al caer en manos de salteadores. Porque no aparta de la soledad la vista del ser humano, sino la del hombre
4 leal, respetuoso y bienhechor. Que si el estar solo es bastante para ser solitario, di tú que también Zeus en la conflagración del mundo[66], está solo y se compadece a sí mismo:

[64] J. DE U. se pregunta si podría tratarse de Apolonio de Tiana, filósofo neopitagórico (s. I d. C.).

[65] Esta misma anécdota la atribuye ESTOBEO (III 17, 35) a Platón.

[66] Para los estoicos, el mundo estaba sometido constantemente a cambios que se repetían cíclicamente. En esos ciclos, los períodos en los que predominaba el estado húmedo iban seguidos de otros en los que predo-

«¡desdichado de mí, que no tengo a Hera ni a Atenea ni a
Apolo y ni siquiera un hermano o un hijo o un descendiente
o un pariente!» Eso dicen algunos que hace cuando está 5
solo en la conflagración, pues no conciben una vida a solas
y eso impulsados por un principio natural: el de que somos
por naturaleza sociables y amantes de la compañía y con
gusto tenemos trato con los hombres.

Pero no ha de estar uno en absoluto menos prepara- 6
do para poder bastarse a sí mismo, para poder uno convi-
vir consigo mismo. Igual que Zeus convive consigo mismo 7
y se mantiene en paz en sí mismo y medita cómo es su pro-
pio gobierno y se mantiene en meditaciones que le son ade-
cuadas, así también seamos nosotros capaces de hablar con
nosotros mismos, de no necesitar a otros, de no andar esca-
sos de entretenimientos: examinar el gobierno divino, nues-
tra relación con los demás, observar cómo nos comportá- 8
bamos antes frente a los acontecimientos y cómo ahora;
cuáles son las cosas que aún nos atormentan, cómo podrían,
también ellas, ser remediadas, cómo podrían ser extirpadas;
y si alguna de estas cosas necesita perfeccionamiento, per-
feccionarla según su razón.

Ved, pues, que nos parece que el César nos proporciona 9
una gran paz porque ya no hay guerras ni batallas ni mucho
bandidaje ni piratería, sino que en cualquier época se puede
viajar, navegar de Oriente a Poniente. ¿Verdad que no nos 10
puede proporcionar la paz frente a la fiebre, ni tampoco
frente al naufragio, ni tampoco frente al incendio o al terre-
moto o al rayo? Ea, ¿frente al amor? No puede. ¿Frente al

---

minaba el estado ígneo. La conflagración (*ecpýrosis*) es el momento del ciclo cósmico en que el estado ígneo alcanza su plenitud. Cf. SAMBURSKY, *op. cit.*, pág. 106.

padecimiento? No puede. ¿Frente a la envidia? No puede.
11 Simplemente, frente a ninguna de esas cosas. Mientras que el discurso de los filósofos promete proporcionarnos la paz también frente a eso. Y, ¿qué dice? «Si me prestáis atención, hombres, estéis donde estéis, hagáis lo que hagáis, no os entristeceréis, no os irritaréis, no os veréis coaccionados, no tendréis impedimentos, sino que viviréis impasibles y libres de todo».

12 Uno que posea esta paz, promulgada no por el César (¿cómo, en efecto, iba a poder él promulgarla?), sino promulgada por la divinidad por medio de la razón, ¿no le
13 bastará, cuando esté solo, con observar y meditar? «Ahora ningún mal puede sucederme, para mí no hay bandidos, para mí no hay terremotos, todo está lleno de paz, lleno de serenidad; cualquier camino, cualquier ciudad, cualquier compañero de viaje, vecino, socio es inocuo. Otro[67], a quien le corresponde, me proporciona el alimento, ese otro me proporciona el vestido, ese otro me dio los sentidos, ese otro
14 me dio las presunciones. Cuando no me proporcione lo necesario toca a retirada, abre la puerta[68] y te dice: «Ven». ¿A dónde? «A ningún lugar terrible, sino a aquel de donde procedes, a donde los seres queridos y emparentados contigo, a
15 los elementos. Cuanto había en ti de fuego irá al fuego; cuanto había de terreno, a lo terreno; cuanto de aéreo, al aire; cuanto de acuático, a lo acuático. No hay Hades, ni Aqueronte, ni Cocito ni Piriflegetonte[69], sino que todo está

[67] La divinidad.

[68] Para las imágenes del toque de retirada y de la habitación llena de humo, véase n. a I 9, 20.

[69] El Cocito y el Piriflegetonte son, al igual que el Aqueronte, ríos del Hades.

lleno de dioses y genios»[70]. Quien pueda pensar esas cosas 16
y vea el sol, la luna y las estrellas y disfrute de la tierra y del
mar, ¿se encuentra solo? No más que sin ayuda. («Entonces, 17
¿qué? ¿Y si me ataca alguien cuando estoy solo y me de-
güella?» Bobo, no a ti, sino a tu cuerpecito.)

Por consiguiente, ¿qué soledad va a seguir habiendo, 18
qué falta de recursos? ¿Por qué nos hacemos peores que los
niños? Ellos, cuando los dejan solos, ¿qué hacen? Toman
cascotes y ceniza y construyen cualquier cosa y luego la ti-
ran y construyen otra vez otra cosa. Y así nunca les falta 19
entretenimiento. Así que yo, si vosotros os embarcáis, ¿voy
a sentarme a llorar porque me han dejado solo y solitario?
¿No tendré cascotes ni ceniza? Ellos lo hacen por falta de
sentido, ¿y nosotros seremos desdichados por buen sentido?

Toda gran facultad es peligrosa para el principiante[71]. 20
Por consiguiente hay que soportar ese tipo de cosas según la
capacidad; algunas son acordes con la naturaleza, pero no
para el débil. Vete aplicándote a un género de vida como 21
de enfermo para que alguna vez vivas como persona sana.
Ayuna, bebe agua, abstente alguna vez por completo del
deseo, para que alguna vez desees razonablemente. Y si de-
seas razonablemente, cuando poseas en ti algún bien, desea-
rás bien.

No, sino que de inmediato queremos vivir como sabios 22
y ayudar a los hombres. ¿Con qué ayuda? ¿Qué estás ha-
ciendo? ¿Te has ayudado a ti mismo? Pero quieres exhortar-
les. ¿Te has exhortado ya tú? ¿Quieres ayudarles? Muéstra- 23
les en ti mismo cómo nos hace la filosofía y no digas ton-

---

[70] Famoso dicho de Tales de Mileto.

[71] Brusca transición, no infrecuente en Epicteto. Suele atribuirse al desplazamiento del principio de la *Miscelánea* que sigue, que habría quedado erróneamente como final del presente capítulo.

terías. Ayuda mientras comes a los que comen contigo; mientras bebes, a los que beben contigo; transigiendo con todos, cediendo, aguantando; ayúdales así y no vomites en ellos tus humores.

XIV

MISCELÁNEA

1 Igual que los malos actores trágicos son incapaces de cantar los solos, sino que han de cantar con el coro, así
2 también hay algunos incapaces de andar solos. Hombre, si eres alguien, anda solo y habla contigo mismo y no te es-
3 condas entre el coro. Préstate a la broma alguna vez, mira en torno tuyo, sacúdete para que sepas quién eres.

4 Cuando alguien bebe agua o practica algún ejercicio, con cualquier pretexto se lo cuenta a todos: «Yo bebo
5 agua»[72]. ¿Para eso bebes agua, por beber agua? Hombre, si te resulta provechoso beberla, bébela; pero si no, estás ha-
6 ciendo el ridículo. Si te conviene y la bebes, cállatelo ante aquellos a quienes desagradan tales individuos[73]. ¿Qué? ¿A ésos es a los que quieres agradar?

7 De las acciones, unas se llevan a cabo por su importancia; otras, por alguna circunstancia; otras, por economía; otras, por condescendencia; otras, a propósito.

---

[72] Abstenerse del vino era costumbre entre los cínicos. Cf. Dióg. Laerc., VI 31 y 90.

[73] La ascesis tiene sentido como método, pero no ha de servir a quien la practica de pretexto para la vanagloria ni, menos aún, para granjearse desprecios o enemistades por esa vanagloria inútil.

Dos cosas hay que arrancar de los hombres: la opinión 8
arbitraria y la desconfianza. Una opinión arbitraria es creer
que a uno no le falta nada; desconfianza, el suponer que no
es posible ser feliz entre tantas vicisitudes. La opinión ar- 9
bitraria la destruye la refutación y eso es lo primero que ha-
ce Sócrates. Y que no es cosa imposible, fíjate e investígalo 10
—esta investigación no te perjudicará en nada— y casi que
en eso consiste el filosofar, en investigar cómo es posible
usar sin trabas el deseo y el rechazo[74].

«Soy superior a ti[75]: mi padre es consular». Otro dice: 11/12
«Yo he sido tribuno; tú, no». Si fuéramos caballos dirías:
«Mi padre era más rápido», «Yo tengo mucho centeno y
pasto» o «Yo tengo buenos collares». ¿Qué pasaría si al
decir tú esto te contestaran: «De acuerdo; entonces, corra-
mos». ¡Ea! ¿En el caso del ser humano no hay algo de ese 13
tipo, como en el del caballo la carrera, por lo que se pueda
reconocer al peor y al mejor? ¿Acaso no existen el respeto,
la lealtad, la justicia? Muéstrate tú superior en esto para ser
superior como hombre. Si me dices: «Doy grandes coces», 14
yo, a mi vez, te responderé: «Mucho presumes de acciones
de burro».

---

[74] Parece extraño que no se mencione ya el tema de la desconfianza. Reiske y Old. suponen que existe una laguna en el texto.

[75] La misma idea y expresada de un modo muy semejante aparece en fr. 18 y *Man.* 44.

XV

QUE A TODO HAY QUE ACERCARSE CON CIRCUNSPECCIÓN

1 En cada cosa mira los antecedentes y las consecuencias y acércate a ello de acuerdo con eso. Si no, al principio irás animoso, como el que no ha tenido en cuenta nada de lo que va a venir; pero luego, al ocurrir algo, te apartarás bochornosamente.

2 «Quiero vencer en Olimpia»[76]. Pues mira sus antecedentes y sus consecuencias. Y así, si te resulta provechoso,
3 pon manos a la obra. Has de llevar una vida ordenada, someterte a un régimen alimenticio, abstenerte de dulces, entrenarte por fuerza a la hora señalada, con calor o con frío. Cuando toque, no tomar agua fría ni vino. Sencillamente:
4 ponerte en manos del entrenador como de un médico. Y luego, en el combate, andar cogiendo tierra[77]; a veces, desencajarte la muñeca, torcerte un tobillo, tragar mucho polvo, ser azotado[78]. Y después de todo eso, a veces, ser vencido.
5 Teniendo eso en cuenta, si aún sigues queriendo, ve a hacerte atleta. Si no, mira que te portarás como los niños, que

---

[76] El pasaje 2-13 de este capítulo coincide casi literalmente con *Man.* 29, 2.

[77] *Parorýssesthai*, que aquí traducimos por «andar cogiendo tierra», es un término técnico (DIÓG. LAERC., VI 27) de significado incierto. Parece referirse a la costumbre de embadurnarse las manos de polvo para hacer presa en el adversario con mayor facilidad.

[78] En caso de contravenir los reglamentos.

tan pronto juegan a los atletas como a los gladiadores, como
a tocar la trompeta, como a representar cualquier cosa que
vean y les admire. Así también tú: tan pronto atleta como 6
gladiador, luego filósofo, luego orador, pero nada con toda
tu alma, sino que, como el mono, todo lo que ves lo imitas y
siempre te gusta una cosa tras otra, pero lo habitual te desa-
grada. Porque en nada te metiste con reflexión, ni tras haber 7
repasado y haber puesto a prueba todo el asunto, sino al
azar y con deseo poco ardiente.

Así, algunos, al ver a un filósofo y al oír hablar a algu- 8
no como habla Éufrates[79] (aunque, ¿quién es capaz de ha-
blar como él?), quieren también ellos filosofar. Hombre, 9
mira primero en qué consiste el asunto, y luego qué puede
soportar tu propia naturaleza. Si luchador, mira tus hom-
bros, tus muslos, tu espalda. Cada uno ha nacido para una 10
cosa. ¿Crees que haciendo lo que haces puedes filosofar?
¿Crees que puedes comer igual, beber igual, enfadarte de
esa manera, contrariarte de esa manera? Es preciso velar, 11
esforzarse, vencer ciertos deseos, apartarte de tus familiares,
ser despreciado por un muchachito, ser objeto de burla para
los que te salgan al encuentro, ser menos en todo: en gobier-
no, en honras, en tribunales. Una vez que hayas estudiado 12
bien esto, si te parece, acércate si quieres obtener a cambio
impasibilidad, libertad, imperturbabilidad. Si no, no te acer-
ques, no sea que actúes como los niños: ahora filósofo, lue-
go recaudador de impuestos, luego orador, luego procurador

[79] Filósofo estoico de la época de Trajano, tal vez discípulo de Musonio Rufo, que trabajó en Siria —en donde le oyó Plinio el Joven, que lo alaba en sus *Cartas* I 10— y en Roma. Epicteto recoge un fragmento suyo más adelante, IV 8, 17.

13 del César. Eso no concuerda. Has de ser un hombre o bueno o malo. Has de cultivar o tu propio regente o lo exterior. O pones tu esfuerzo en lo interior o en lo exterior. Es decir, o tener la disposición de un filósofo o la de un particular.

14 Alguien le decía a Rufo[80] después de muerto Galba: «¿Así que ahora se gobierna el mundo con providencia?» Y él respondió: «¿Acaso hice innecesariamente de Galba argumento de que el mundo se gobierna con providencia?».

XVI

QUE AL TRATO FRECUENTE HAY QUE CONDESCENDER CON PRECAUCIÓN

1 Por fuerza, el que condesciende con algunos más allá de la conversación o el banquete o, simplemente, la convivencia, o bien se hace semejante a ellos o bien los lleva a su
2 terreno. Y es que si pones un tizón apagado junto al que está ardiendo, o aquél apagará a éste, o éste hará que aquél
3 prenda. Siendo tal el peligro es preciso condescender con los particulares en tales tratos recordando que es imposible que el que trata con el tiznado no se pringue también él de
4 tizne. ¿Qué harás si está hablando de gladiadores, si de caballos, si de atletas, si —lo que es aún peor— de los hombres: «Fulano es malo; Zutano, bueno; esto estuvo bien; lo otro, mal», y si además se burla, si hace bromas, si tiene
5 mala idea? ¿Tiene alguno de vosotros alguna herramienta como el citarista cuando toma la lira, que tan pronto como

[80] Igual que en III 13, 20, encontramos aquí un cambio brusco de tema. El incidente relatado hubo de tener lugar el año 69 d. C.

toca las cuerdas conoce las desafinadas y afina el instru-
mento? ¿Como la capacidad que tenía Sócrates, que en todo
trato llevaba a su terreno a los que estaban con él? ¿Vos- 6
otros? ¿De qué? Sino que por fuerza seréis llevados de un
lado a otro por los particulares.

Entonces, ¿por qué son ellos más fuertes que vosotros? 7
Porque ellos dicen esas podredumbres por sus opiniones,
mientras que vosotros decís lindezas de labios afuera. Por
eso son cosas sin fuerza y muertas y es para dar asco el
oíros vuestros protrépticos y lo de la desdichada virtud que
siempre mentáis arriba y abajo. Así os vencen los particula-
res. Porque la opinión es fuerte, la opinión es invencible en 8
todo. Hasta que cuajen en vosotros esos bonitos conceptos y 9
os hagáis con cierta fuerza, para seguridad, os aconsejo que
condescendáis con los particulares con precaución. Si no,
cada día se fundirá como cera al sol lo que anotáis en la es-
cuela[81]. Así que llevaos los conceptos a alguna parte lejos 10
del sol mientras sean blandos como la cera. Por eso los filó- 11
sofos aconsejan también apartarse de la patria. Porque los
antiguos hábitos distraen y no permiten que tenga principio
otro hábito y no soportamos que los que nos salen al en-
cuentro nos digan: «Mira, Fulano filosofa, el que es tal y 12
cual». Así también los médicos envían a otras tierras y otros
aires a los que padecen una larga enfermedad; y hacen bien.
Introducid también vosotros nuevas costumbres, haced que 13
cuajen vuestros conceptos, ejercitaos en ellos.

No, sino que de aquí iréis a un espectáculo, a los gladia- 14
dores, al gimnasio[82], al circo. Y luego, de allí aquí y otra 15

---

[81] Tales anotaciones se hacían sobre tablillas enceradas.

[82] *Xýstón*: se refiere al pórtico cubierto de los gimnasios en el que los atletas se entrenaban durante el mal tiempo.

vez de aquí allí los mismos[83]. Y ninguna buena costumbre
ni cuidado ni atención a sí mismo ni meditación sobre
¿cómo me serviré de las representaciones que me salgan al
paso? ¿De acuerdo con la naturaleza o contra naturaleza?
¿Cómo respondo a ellas? ¿Como se debe o como no se
debe? ¿Respondo a lo ajeno al albedrío que «nada tiene que
16 ver conmigo»? Si aún no sois así, huid de vuestros hábitos
anteriores, huid de los particulares si queréis empezar alguna vez a ser alguien.

XVII

SOBRE LA PROVIDENCIA

1 Cuando estés reclamando a la providencia, reflexiona y
te darás cuenta de que el asunto sucedió de acuerdo con la
2 razón. «Sí, pero el injusto consigue más». ¿En qué? En di-
nero. En efecto, en eso es superior a ti, porque adula, no tie-
3 ne vergüenza, pasa desvelos. ¿De qué te extrañas? Pero
mira si consigue más que tú en ser leal, en ser respetuoso.
Hallarás que no. Pero en lo que eres superior hallarás que
consigue más.

4 Ya le dije yo una vez a uno que estaba enfadado porque
a Filostorgo[84] le iba bien:

—¿Querrías tú acostarte con Sura[85]?

—¡Que no llegue ese día! —dijo—.

[83] Es decir, el mismo grupo de amistades.

[84] Desconocido salvo por esta referencia.

[85] Se trata probablemente de Palfurius Sura, expulsado del Senado en época de los Flavios (SUETONIO, *Domiciano* 13, 2, y JUVENAL, IV 53).

—Entonces, ¿por qué te enfadas porque reciba algo a 5
cambio de lo que vende? ¿O cómo consideras feliz a alguien que consigue lo otro por medio de lo que tú detestas? ¿O qué daño hace la providencia si da lo mejor a los mejores? ¿O no es mejor ser respetuoso que rico?

Estuvo de acuerdo.

—Entonces, ¿por qué te enfadas, hombre, si tienes lo mejor?

Por tanto, recordad siempre y tened a mano que esto es 6
una ley natural: que el mejor tenga más que el peor en
aquello en lo que es mejor. Y nunca os enfadaréis. «Pero mi 7
mujer me maltrata». Bien. Si alguien te pregunta qué te pa-
sa, responde: «Mi mujer me maltrata». ¿Nada más? «Nada». 8
«Mi padre no me da nada». ¿Has de añadir «Es un mal» y
engañarte en tu interior? Por eso no hay que rechazar la po- 9
breza, sino la opinión sobre ella, y así viviremos tranquilos.

XVIII

QUE NO HAY QUE ALTERARSE POR LAS NOTICIAS

Cuando te den una noticia inquietante ten a mano aque- 1
llo de que no cabe noticia sobre nada del albedrío. ¿Acaso 2
puede alguien darte la noticia de que hiciste mal una suposi-
ción o deseaste torpemente? De ningún modo. Sino que «al-
guien murió». ¿Qué tiene que ver contigo? Que «alguien
habla mal de ti». ¿Qué tiene que ver contigo? Que «tu padre 3
prepara tales cosas». ¿Contra quién? ¿Verdad que contra tu
albedrío no? ¿Cómo iba a poder? Sino contra el cuerpecito,
contra la haciendita. Estás a salvo, no es contra ti.

4 O que el juez sentencia que cometiste impiedad. ¿Acaso no sentenciaron los jueces sobre Sócrates? ¿Verdad que no
5 es cosa tuya que aquél sentencie? No. Entonces, ¿qué te sigue preocupando aún? Hay cierta tarea de tu padre que, si no la cumpliera, se echa a perder como padre, como persona cariñosa, tierna. Pero no pretendas que por eso eche él a perder otra cosa. Porque nunca, si uno se equivoca en una
6 cosa, sufre perjuicio en otra[86]. De nuevo, tu tarea es defenderte con calma, con respeto, sin ira. Si no, también tú te echas a perder como hijo, como respetuoso, como noble.
7 Entonces, ¿qué? ¿El juez no corre riesgos? No, sino que también él arriesga lo mismo. ¿Por qué, entonces, sigues temiendo lo que él juzgue? ¿Qué tienes tú que ver con el
8 mal ajeno? Tu mal es defenderte mal. Guárdate sólo de eso. Ser o no ser condenado, como es cosa de otro, también es mal de otro. «Fulano te amenaza». ¿A mí? No. «Te critica».
9 Él verá cómo hace su propia tarea. «Va a condenarte injustamente». ¡Pobre!

XIX

CUÁL ES LA SITUACIÓN DEL PARTICULAR Y DEL FILÓSOFO

1 La primera diferencia entre el particular y el filósofo: el uno dice: «¡Ay mi pobre muchachito, mi pobre hermano;

---

[86] El posible perjuicio del supuesto interlocutor de Epicteto no sería el que su padre no le diera nada, sino responder a esa situación actuando de modo impropio en la relación hijo-padre: eso sí depende del albedrío, mientras que el tener más o menos, no.

ay, mi pobre padre!», mientras que el otro, si en algún caso se ve obligado a decir «¡ay!», tras esperar un poco añade «¡pobre de mí!». Y es que nada ajeno al albedrío puede po- 2
ner impedimentos o perjudicar al albedrío, si no es él a sí mismo. Por tanto, si también nosotros nos inclináramos a 3
esto, de modo que, cuando andamos por malos caminos, nos culpáramos a nosotros mismos y recordáramos que nada es responsable de la alteración y de la agitación sino la opinión, os juro por todos los dioses que progresaríamos.

Pero, en realidad, tomamos otro camino desde el prin- 4
cipio. Ya siendo nosotros todavía niños, la nodriza, si alguna vez distraídos tropezábamos, no nos pegaba a nosotros, sino que golpeaba a la piedra. ¿Qué había hecho la piedra? ¿Había de apartarse por tu estupidez infantil? E, igualmente, 5
si no hallábamos qué comer después del baño, el pedagogo nunca contenía nuestro deseo, sino que azotaba al cocinero. Hombre, ¿verdad que no te hemos puesto de pedagogo de ése, sino de nuestro hijo? Corrígele, ayúdale. De este modo, 6
aun después de haber crecido parecemos niños. Que entre músicos es niño el ignorante de música; entre letrados, el iletrado; en la vida, el inculto.

XX

QUE ES POSIBLE SACAR PROVECHO DE TODO LO EXTERIOR

En las representaciones intelectuales casi todos pusieron 1
el bien y el mal en nosotros, pero no en lo exterior. Nadie 2
dice que el que sea de día es un bien, que el que sea de noche es un mal ni que el que tres sean cuatro es el mayor de los males. Sino, ¿qué? Que el conocimiento es un bien, que 3

el engaño es un mal, de modo que incluso se constituye un bien en torno a la propia mentira, el del conocimiento de
4 que es mentira. Debía ser así también en la vida. «La salud es un bien, la enfermedad un mal». No, hombre. Sino, ¿qué? El gozar honradamente de salud es un bien; vilmente, un mal.

¿De modo que también de la enfermedad se puede sacar
5 provecho? «¡Dios te valga! ¿Es que de la muerte no? ¿Ni de una mutilación? ¿Te parece que sacó poco provecho Meneceo[87] cuando murió? ¡Ojalá sacara uno tanto provecho de hablar como sacó aquél de su acción! ¡Vamos, hombre! ¿No preservó su condición de patriota, de hombre generoso, leal,
6 noble? ¿No habría echado a perder todo eso de conservar la vida? ¿No habría conseguido lo contrario? ¿No habría tomado la condición de cobarde, de innoble, de odiar a su patria, de aferrarse a la vida? ¡Vamos! ¿Te parece que obtuvo
7 poco provecho al morir? No. ¡Pues sí que sacó mucho provecho el padre de Admeto[88] viviendo tan innoble y desdi-
8 chadamente! ¿Acaso no murió más tarde? Dejad, ¡por los dioses!, de admirar la materia, dejad de haceros a vosotros mismos esclavos, primero, de las cosas; luego, por causa de ellas, también de los hombres que pueden conseguíroslas o quitároslas».

9 ¿Se puede, entonces, sacar provecho de esto? De todo. ¿Y también del que insulta? ¿Cuánto aprovecha el entrenador al atleta? Muchísimo. Y éste se vuelve entrenador mío:

---

[87] Personaje de la leyenda tebana. Cuando la expedición de los Siete contra Tebas, el adivino Tiresias anunció que la ciudad no vencería a menos que fuera sacrificado Meneceo, el hijo del rey Creonte. Creonte propuso a Meneceo, sin explicarle las razones, que abandonara la ciudad; cuando Meneceo supo el porqué, prefirió sacrificarse por su patria.

[88] Véase n. a II 22, 11.

entrena mi capacidad de aguante, mi docilidad, mi manse-
dumbre. No, sino que aquél, al cogerme del cuello y colocar 10
mi espalda y mis hombros, me procura provecho, y el
maestro de gimnasia hace bien al decirme: «Alza el tocón
con las dos»[89], y cuanto más pesado sea, tanto más prove-
cho saco yo. Si alguien me entrena en la docilidad, ¿no me
aprovecha? Eso es no saber sacar provecho de los hombres. 11
¿Un mal vecino? Para sí mismo, pero para mí bueno.
Entrena mis buenos sentimientos, mi ecuanimidad. ¿Un mal
padre? Para sí, pero para mí bueno. Esto es la varita de 12
Hermes[90]: «Toca lo que quieras —dice— y se convertirá en
oro». No, pero «Venga lo que quieras y yo lo convertiré
en un bien». Venga la enfermedad, venga la muerte, venga
la pobreza, venga el insulto, la condena a la última pena.
Todo eso con la varita de Hermes se convertirá en cosas
provechosas. «¿Qué harás con la muerte?» ¿Qué otra cosa, 13
sino que te sirva de ornato o que muestres de hecho por
medio de ella qué es un hombre que comprende los desig-
nios de la naturaleza? «¿Qué harás con la enfermedad?» 14
Mostraré su esencia, me luciré con ella, me mostraré equi-
librado, sereno, no adularé al médico, no pediré a los dioses
la muerte. ¿Qué más quieres? Todo lo que me des lo haré yo 15
bienaventuranza, felicidad, venerabilidad, objeto de envidia.
No, sino «Mira no enfermes; es un mal». Es como si 16
alguien dijera «Mira no admitas alguna vez la representa-
ción de que tres son cuatro: es un mal». Hombre, ¿cómo un
mal? Si opino sobre ello lo que se debe, ¿cómo va entonces

[89] No sabemos con exactitud a qué ejercicio o entrenamiento se refiere.

[90] La varita de Hermes es el caduceo, el cayado de oro que Apolo le entregó a cambio de la flauta que Hermes había inventado. La expresión debe de ser proverbial.

17 a perjudicarme? ¿No será más bien que incluso saque pro-
vecho? Pues si tengo la opinión que debo sobre la pobreza,
sobre la enfermedad, sobre el no desempeñar cargos públi-
cos, ¿no me basta? ¿No ha de ser provechoso? ¿Cómo, en-
tonces, he de seguir buscando el mal y el bien en lo exte-
rior?

18 Pero, ¿qué? Eso, mientras estáis aquí, pero nadie se lo
lleva a casa. Sino que al punto se pelea con el esclavo, con
19 los vecinos, con los que se burlan, con los que se ríen. Dios
bendiga a Lesbio[91], porque él me echa en cara todos los días
que no sé nada.

XXI

A LOS QUE SE DEDICAN A PRESUMIR DE FILÓSOFOS CON FACILIDAD

1 Los que han recibido los preceptos pelados quieren
vomitarlos inmediatamente como los enfermos del estóma-
2 go el alimento. Primero digiérelos y luego no los vomites
así. Si no, se transformarán de verdad en vómito, cosa im-
3 pura e incomestible. Por el contrario, a partir de haberlos
digerido, muéstranos algún cambio en tu regente, como los
atletas los hombros según lo que se ejercitaron y comieron,
como los que han recibido las artes según lo que aprendie-
4 ron. El constructor no viene y dice: «Oídme hablar sobre
construcciones», sino que, una vez que acuerda la cons-
trucción de una casa, haciéndola demuestra que posee el
5 arte. Haz también tú algo semejante: come como hombre,

[91] Personaje desconocido, pero podría tratarse de un esclavo.

bebe como hombre, arréglate, cásate, ten hijos, ocupa car-
gos; abstente de insultar, soporta al hermano insensato, so-
porta al padre, al hijo, al vecino, al compañero de viaje.
Muéstranos eso, para que veamos que en verdad has apren- 6
dido algo de los filósofos.

No, sino «Venid y oiréis cómo comento». Vete y búsca-
te contra quién vomitarlo. «Desde luego, yo os explicaré las 7
obras de Crisipo como nadie, os analizaré su expresión cla-
rísimamente y quizá añada también un algo de Antípatro y
Arquedemo».

¿Así que para esto abandonan los jóvenes sus patrias y a 8
sus padres, para ir a oírte a ti explicar palabrejas? ¿No de- 9
bían volver pacientes, cooperativos, impasibles, impertur-
bables, con tales provisiones para la vida que, movidos por
ellas, puedan soportar bien los acontecimientos y adornarse
con ellos? ¿Y cómo vas a compartir tú lo que no tienes? 10
¿Acaso tú hiciste desde el principio algo más que pasarte el
tiempo en cómo se resuelven los silogismos, cómo los equí-
vocos, cómo los razonamientos que proceden por medio de
preguntas?

Pero «Fulano tiene escuela. ¿Por qué no voy a tenerla 11
también yo?» Esto no sucede al azar, esclavo, ni por las
buenas, sino que hay que tener la edad y medios de vida y a
la divinidad por guía. No, sino que nadie sale del puerto sin 12
haber hecho sacrificios a los dioses y sin haberlos invocado
como protectores, ni tampoco siembran los hombres de otra
manera, si no es tras haber invocado a Deméter. Y habiendo
puesto mano a tarea tan importante, ¿lo hará alguien de
modo seguro sin los dioses? Y los que se le acerquen, ¿se le
acercarán con bien? ¿Qué más haces, hombre, que parodiar 13
los misterios cuando dices: «En Eleusis, ciertamente, hay un
templo». Mira que aquí también. «Allí hay un hierofante».

Yo haré de hierofante. «Allí hay un heraldo». Yo también
pondré un heraldo. «Allí hay un portador de antorchas».
También yo pondré un portador de antorchas. «Allí hay
antorchas». Y aquí también. Las palabras son las mismas:
14 ¿en qué difieren estas ceremonias de aquéllas? ¡Hombre el
más impío! ¿No difieren en nada? ¿Acaso aprovechan las
mismas cosas por igual fuera de lugar y fuera de tiempo?
Por el contrario, con sacrificios y con preces y purificado y
con el ánimo preparado para acercarte a cosas sagradas y a
15 cosas sagradas antiguas, así sí son provechosos los miste-
rios, así llegamos a la representación de que todo eso fue
establecido por los antiguos para educación y para elemento
16 de corrección de la vida. Pero tú lo divulgas y lo parodias
fuera de tiempo, fuera de lugar, sin sacrificios, sin purifica-
ción. No tienes el ropaje que ha de tener el hierofante, ni el
cabello, ni ínfulas como se debe, ni la voz, ni la edad, ni te
has purificado como aquél, sino que simplemente repites las
mismas palabras que has recibido. ¿Son sagradas las pala-
bras por sí mismas?

17 Hay que ir hacia ello de otra manera. Es asunto impor-
tante, es un arcano que no se da de cualquier modo ni a
18 cualquiera. Pero es que quizá no baste con ser sabio para
ocuparse de los jóvenes. También es necesario tener cierta
habilidad y cierta aptitud para ello, ¡por Zeus!, y un cuerpo
de cierta clase y, ante todo, que la divinidad aconseje ocu-
19 par ese campo, como aconsejó a Sócrates que ocupara el
campo de la refutación, como aconsejó a Diógenes el de la
realeza y la crítica, como aconsejó a Zenón el de la ense-
20 ñanza y la preceptiva. Pero tú abres consultorio médico sin
tener nada más que medicamentos, sin saber ni ocuparte
21 mucho de dónde o cómo hay que aplicarlos. «Mira, aquél
tiene colirios; eso lo tengo yo también». ¿Verdad que lo que

no tienes también es la capacidad de servirte de ellos? ¿Verdad que no sabes cómo y cuándo serán beneficiosos, ni a quién?

Entonces, ¿por qué jugueteas con lo más importante, por 22
qué obras a la ligera, por qué intentas un asunto que no es nada adecuado para ti? Déjaselo a los capaces, a los que se adornan con ello. No acarrees también tú por ti mismo una vergüenza a la filosofía, ni formes parte de los que calumnian su tarea. Si te atraen los preceptos, siéntate y dales 23
vueltas en tu interior. Pero no te llames a ti mismo filósofo ni admitas que otro te lo llame, sino di: «Está equivocado. Pues yo ni deseo de modo distinto a como lo hacía antes ni siento impulsos hacia otras cosas ni asiento a otras cosas ni he cambiado nada en absoluto en el uso de las representaciones desde mi situación anterior». Piensa y di de ti mismo 24
eso si quieres pensar con propiedad. Si no, juguetea y haz lo que haces. Eso es lo que te cuadra.

XXII

SOBRE EL CINISMO [92]

Al preguntarle uno de sus conocidos, que parecía tener 1
tendencia al cinismo, cómo había de ser el cínico y cuál era el concepto de ese asunto, dijo:

—Veámoslo con tranquilidad. Puedo decirte que el que 2
se aplica a tal asunto sin la divinidad incurre en la cólera

[92] Todo el capítulo es una loa de los cínicos que se contrapone firmemente a las ideas vulgares sobre la secta (recogidas en este mismo capítulo, 10-11 y 50).

divina y no pretende nada más que faltar a la compostura en
3 público. Pues al entrar en una casa bien gobernada no se
dice uno a sí mismo: «Debería gobernarla yo». Si no, al vol-
ver el dueño y verle disponiendo insolentemente lo saca y lo
4 hace pedazos. Así sucede también en esta gran ciudad[93].
5 Pues también aquí hay un amo que dispone todo. «Tú eres
el sol: al recorrer tu camino puedes hacer el año y las esta-
ciones y hacer crecer y alimentar los frutos y mover y cal-
mar los vientos y calentar moderadamente los cuerpos de
los hombres. Vete, recorre tu camino y pon así en movi-
6 miento de lo más grande a lo más pequeño. Tú eres un ter-
nerito: cuando aparezca un león haz lo que te corresponde;
si no, lo lamentarás. Tú eres un toro: acércate y lucha[94].
Pues a ti eso te toca y te corresponde y puedes hacerlo.
7 Tú puedes guiar el ejército contra Troya: sé Agamenón. Tú
8 puedes enfrentarte solo a Héctor: sé Aquiles. Si se acercara
Tersites y te disputara el mando, o no lo conseguirá o, si lo
consiguiera, faltaría a la compostura ante muchos testigos».
9 Y tú piensa el asunto cuidadosamente: no es como te pa-
10 rece. «Ahora llevo un manto gastado y entonces también lo
llevaré; ahora duermo en cama dura y entonces también
dormiré en ella, añadiré una alforjilla y un palo y empezaré
a dar vueltas por ahí pidiendo e insultando a los que me en-
cuentre; y si veo a uno depilado se lo echaré en cara, igual
11 que si le veo el pelito arreglado o vestido de púrpura». Si te
12 imaginas así el asunto, apártate bien lejos de él. No te acer-
ques, no es para ti. Si imaginándotelo como es no te consi-
deras digno, mira qué gran asunto emprendes.

[93] El mundo. Cf. n. a II 5, 26.

[94] Cf. I 2, 30.

Primero, en lo relativo a ti, ya no has de seguir mostrán- 13
dote igual en nada de lo que haces ahora, ni recriminando a
la divinidad ni al hombre. Has de apartar de ti por completo
el deseo, llevar el rechazo sólo a lo que depende del albe-
drío; que no haya en ti cólera ni resentimiento ni envidia
ni compasión. Que no te parezca hermosa una muchachita
ni una opinioncita ni un muchachito ni un pastelito[95]. Debes 14
saber que los otros hombres se rodean de muros y casas y
oscuridad cuando hacen una cosa de ésas y tienen muchas
cosas que los oculten. Tiene la puerta cerrada, ha puesto a
alguien ante la alcoba. «Si viene alguien, di que está fuera,
que no tiene tiempo». El cínico, en lugar de todas esas co- 15
sas, ha de rodearse del pudor. Si no, perderá la compostura
desnudo y en plena claridad. Eso es su casa, eso es su
puerta, eso es quien guarda su alcoba, eso es la oscuridad.
Pues ni ha de querer éste ocultar nada de lo suyo (si no, se 16
acabó, se echó a perder su cinismo, su vivir al aire libre, su
libertad; empieza a temer algo de lo externo, empieza a te-
ner necesidad de algo que le oculte) ni podrá cuando quiera.
¿Dónde se esconderá o cómo? Si por azar cae[96] el educador 17
común, el pedagogo[97], ¡qué no habrá de pasarnos! ¿Es po- 18
sible, aun temiendo esto, confiar de todo corazón en ser el
guía de los demás hombres? No hay medio, es imposible.

Por tanto, en primer lugar has de purificar tu regente y 19
adoptar este planteamiento: «Ahora tengo por materia mi 20
mente, como el carpintero la madera, como el curtidor las

---

[95] La alimentación del cínico debía ser extremadamente sencilla y componerse, según el antiguo ideal, sólo de altramuces.

[96] En la pérdida del pudor, en la falta de compostura.

[97] Compara al cínico con el esclavo que acompañaba a los niños y a cuyo cargo estaba su educación, sobre todo en cuestiones de comportamiento.

21 pieles; y por tarea, el recto uso de las representaciones. Pero
el cuerpecito no me importa nada; sus partes no me impor-
tan nada. ¿La muerte? Que venga cuando quiera, ya la del
22 todo, ya la de alguna parte. ¿El destierro? ¿Y adónde puede
alguien desterrarme? Fuera del mundo no puede. Y vaya
donde vaya, allí habrá sol, allí habrá luna, allí habrá estre-
llas, sueños, agüeros, trato con los dioses».

23 Aun así preparado, no puede conformarse con eso el
cínico de verdad, sino que ha de saber que ha sido enviado
como mensajero de Zeus a los hombres, para hacerles ver
que están engañados sobre los bienes y los males, pues bus-
can la esencia del bien y del mal en otra parte, donde no
24 está, y que no se dan cuenta de dónde está; y que como
Diógenes llevado ante Filipo después de la batalla de Que-
ronea, han de saber ser espías[98]. Porque, en realidad, el cíni-
co es espía de qué es lo amigo y qué lo enemigo de los
25 hombres. Y debe, tras haberlo examinado minuciosamente,
ir a anunciar la verdad sin aturdirse por el miedo al punto de
señalar por enemigos a los que no lo son y sin alterarse o
confundirse de ningún otro modo por las representaciones.

26 Debe, por tanto, tendiendo las manos si se tercia y su-
biendo a la escena trágica, poder decir lo que Sócrates:
«¡Ay, hombres! ¿Adónde sois llevados?[99]». ¿Qué hacéis,
desdichados? Como ciegos vais de arriba abajo dando vuel-
tas; seguís otro camino, tras abandonar el existente, buscáis
en otra parte la serenidad y la felicidad, en donde no están,
27 y ni siquiera dais crédito a quien os lo indica. ¿Por qué las
buscáis fuera? No están en el cuerpo. Si no lo creéis, ved a

---

[98] Testimonios en DIÓG. LAERC., VI 43, y más arriba, I 24, 6. No obstante, el encuentro entre ambos personajes es considerado legendario.

[99] PLAT., *Clitofonte* 407a-b.

Mirón, ved a Ofelio[100]. No están en las posesiones. Si no lo
creéis, ved a Creso, ved a los ricos de ahora, de cuántas
lamentaciones está llena su vida. No están en el poder. Si
no, los que han sido dos y tres veces cónsules habrían de ser
felices. Pero no lo son. ¿A quiénes daremos crédito en esto? 28
¿A vosotros, que veis lo de éstos desde fuera y des-
lumbrados por la apariencia o a ellos mismos? ¿Qué dicen? 29
Escuchadles cuando se lamenten, cuando giman, cuando por
los propios consulados y la fama y el brillo crean que son
más miserables y que están más en peligro. No están en la 30
realeza. Si no, Nerón y Sardanápalo[101] habrían sido felices.

Es que, además, ni siquiera Agamenón fue feliz, a pesar de ser más admirable que Sardanápalo y Nerón, porque, mientras los otros roncaban, él ¿qué hacía?

Se arrancaba de raíz mechones de cabello[102]

Y ¿qué dice él mismo? Dice:

Voy de un lado a otro[103]

y

me siento inquieto y el corazón me salta fuera del
[pecho[104].

Desdichado, ¿cuál de tus cosas va mal? ¿La hacienda? 31
No, que eres rico en oro y bronce[105]. ¿El cuerpo? No. ¿Qué

[100] Probablemente se trate de dos atletas conocidos en ese tiempo.

[101] Nombre dado por los griegos al poderoso rey asirio Assurbanipal (668-626 a. C.).

[102] HOM., *Il.* X 15.

[103] HOM., *Il.* X 91.

[104] HOM., *Il.* X 94.

[105] Expresión homérica; HOM., *Il.* XVIII 289.

va mal? Quizá aquello que tienes descuidado y estropeán-
dose, con lo que deseamos, con lo que rechazamos, con lo
32 que sentimos los impulsos y repulsiones. ¿Que en qué
sentido está descuidado? Ignora la esencia del bien para la
que nació y la del mal y qué es suyo y qué es ajeno. Y
cuando algo de lo ajeno va mal dice: «¡Ay de mí, que los
33 griegos están en peligro!» (¡Pobre regente, solo, descuidado
y desatendido!). «Van a morir a manos de los troyanos.»

—¿Es que si no los matan los troyanos no han de morir?

—Sí, pero no todos a la vez.

—¿Qué más da? Pues si morir es un mal, igual es un mal si mueren de una vez que si de uno es uno. ¿Verdad que no ha de pasar nada más que separarse el cuerpo y el alma?

—Nada más.

34 —Y una vez muertos los griegos, ¿tendrás tú la puerta
cerrada[106]? ¿Ya no cabe la posiblidad de que mueras?

—Cabe.

—Entonces, ¿por qué sufres? ¡Vaya un rey con el cetro
de Zeus! No hay rey desdichado[107]; no más que divinidad
35 desdichada. Así que, ¿qué eres? En realidad un pastor, pues
lloras como los pastores cuando el lobo les arrebata alguna
36 de las ovejas[108]. Y ellos son ovejas, los que tú gobiernas. ¿A

[106] Sobre la metáfora de la muerte o el suicidio como una puerta abierta, véase n. a I 9, 20. Otras menciones están en I 24, 20; 25, 18; II 1, 19-20; 8, 6; 13, 14.

[107] SCHWEIGH. toma la frase como una alusión a la paradoja estoica «*solum sapiens est rex*» (CIC., *Paradojas* 5).

[108] Epicteto ironiza sobre la calidad y categoría del rey basándose en el epíteto homérico «pastor de pueblos», que suele aplicarse a los reyes.

qué viniste? ¿Verdad que no estaba en peligro vuestro deseo, ni el rechazo, ni el impulso ni la repulsión?

—No —responde—, pero habían raptado a la mujercita de mi hermano.

—¿Y es que no es un gran provecho verse privado de 37
una mujercita adúltera?

—¿Y que nos desprecien los troyanos?

—¿Cómo son? ¿Sensatos o insensatos? Si son sensatos, ¿por qué les hacéis la guerra? Si insensatos, ¿qué os importa?

—¿En dónde reside el bien, puesto que no reside en 38
esas cosas? Dínoslo, señor mensajero y espía[109].

—En donde no os lo parece ni queréis buscarlo. Porque, si quisierais, hallaríais que está en vosotros y no andaríais descaminados afuera ni pretenderíais lo ajeno como propio.
Volveos a vosotros mismos, enteraos bien de las presuncio- 39
nes que tenéis. ¿Cómo imagináis que es el bien? Sereno, feliz, sin trabas. Ea, ¿no lo imagináis naturalmente grande?
¿No lo imagináis valioso? ¿No lo imagináis indemne? En 40
ese caso, ¿en qué materia hay que buscar la serenidad y la ausencia de trabas? ¿En la esclava o en la libre?

—En la libre.

—¿El cuerpo lo tenéis libre o esclavo?

—No lo sabemos.

—¿No sabéis que es esclavo de la fiebre, de la gota, de la oftalmía, de la disentería, del tirano, del fuego, del hierro, de todo lo que es más fuerte?

—Efectivamente, es esclavo.

---

109 La imagen del cínico mensajero y espía de la divinidad aparece más arriba, 23-25, y en I 24, 6.

41 —Entonces, ¿cómo puede seguir siendo libre de trabas
algo de lo del cuerpo? ¿Cómo va a ser grande o valioso lo
42 que está por naturaleza muerto, la tierra, el barro? Entonces,
¿qué? ¿No tenéis nada libre? ¿Nada en absoluto? ¿Y quién
puede obligaros a asentir a lo que parece falso?

—Nadie.

—¿Quién a no asentir a lo que parece verdadero?

—Nadie.

Aquí veis, por tanto, que en vosotros hay algo libre por
43 naturaleza. ¿Quién de vosotros puede desear o rechazar o
sentir impulso o repulsión o prepararse para algo o pro-
ponérselo sin haber tenido representación de ello como cosa
útil o conveniente?

—Nadie.

Por consiguiente, también en eso tenéis algo no sujeto a
44 impedimentos y libre. Desdichados, trabajad en eso[110], ocu-
paos de eso, buscad ahí el bien.

45 «¿Y cómo es posible que uno viva serenamente sin tener
nada, desnudo, sin casa, sin hogar, flaco y sucio, sin escla-
46 vos, sin patria?» Mira, la divinidad os ha enviado al que
47 muestra con hechos que es posible. Miradme, no tengo casa
ni patria ni hacienda ni esclavos[111]; duermo en el suelo; ni
mujer, ni hijos ni un mal palacio del gobernador, sino la tie-
48 rra y el cielo y un mal manto. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin
penas, sin temores, no soy libre? ¿Cuándo vio alguno de
vosotros que fallara en mi deseo, cuándo que fuera a caer en
lo que rechazo? ¿Cuándo censuré a la divinidad o al hom-
bre? ¿Cuándo hice reproches a alguien? ¿Verdad que nin-
49 guno de vosotros me ha visto con aire sombrío? ¿Cómo

[110] Se refiere al albedrío.

[111] DIÓG. LAERC., VI 38.

trato a esos a los que vosotros teméis y admiráis? ¿No los tra-
to como a esclavos? ¿Quién, al verme, no cree ver a su pro-
pio rey y señor[112]?

Eso son las palabras cínicas, su carácter, su propósito. 50
Pero no, sino una alforjita, un palo y grandes mandíbulas:
tragar todo lo que le des o atesorarlo o insultar sin venir a
cuento a los que se encuentra o enseñar un hermoso hom-
bro[113]. ¿Ves cómo vas a emprender semejante negocio? Pri- 51
mero coge un espejo, mírate los hombros, fíjate en la espal-
da, en los muslos. Vas a inscribirte en los Juegos Olímpicos,
hombre, no en cualquier combate insignificante y miserable.
No se puede resultar vencido en los Juegos Olímpicos 52
sencillamente y marcharse, sino que primero hay que hacer
mal papel cuando todo el mundo está mirando, no sólo los
atenienses o los lacedemonios o los nicopolitanos; y, ade-
más, el que se va de cualquier manera ha de ser azotado[114]
y, antes de eso, pasar sed, pasar calor, tragar mucho polvo.

Piénsalo con más cuidado, conócete a ti mismo, inte- 53
rroga a tu genio, no lo intentes sin la divinidad. Y si te lo
aconseja, sabe que quiere hacerte grande o que recibas mu-
chos golpes. Y es que el ser cínico también conlleva esa 54
ventaja: ha de ser azotado como un asno; y, azotado, querer
a los que le azotan como padre de todos, como hermano.
Pero no, sino que si alguien te azota, ponte en medio y grita: 55
«¡César! ¡Lo que he de sufrir en tu paz! ¡Vayamos al pro-
cónsul!» Pero, ¿qué es para el cínico el César o un procón- 56
sul? ¿O cualquier otro, excepto el que le ha enviado y a

[112] Referencia a la paradoja «*solum sapiens est rex*».

[113] Imagen vulgar del cínico, descrita ya en este mismo capítulo, 10-11.

[114] Si ha infringido las normas.

quien sirve, Zeus? ¿A qué otro invoca, sino a él? ¿No está convencido de que si le pasa alguna de esas cosas es él[115]
57 quien le pone a prueba? Sin embargo, Heracles[116], puesto a prueba por Euristeo, no creía ser desdichado, sino que cumplió todo lo ordenado diligentemente. Y, sin embargo, éste, entrenado y puesto a prueba por Zeus, ¿va a ponerse a gritar y a enfadarse, cuando es digno de llevar el cetro de Diógenes?

58 Escucha lo que decía éste a los que pasaban por su lado cuando tenía fiebre: «¡Malas cabezas! —decía—, ¿no os detendréis? ¡Y para ver el combate de unos míseros atletas hacéis todo el largo camino hasta Olimpia! ¿No queréis ver
59 la lucha entre un hombre y la fiebre?»[117]. Pronto iba a recriminar el tal a la divinidad que le había enviado porque no se servía de él según su valía; de él, que presumía de las dificultades y que se consideraba digno espectáculo para los transeúntes. ¿Por qué le iba a hacer reproches? ¿De qué le
60 iba a acusar? ¿De mantener la compostura? ¿De mostrar con más brillo su propia virtud? Venga, ¿qué dice sobre la pobreza, sobre la muerte, sobre el trabajo? ¿Cómo comparó su felicidad con la del Gran Rey? Más bien pensaba que no era
61 comparable. Pues donde hay inquietudes y penas y miedos

---

[115] Zeus.

[116] Heracles es el héroe del esfuerzo; los cínicos y después los estoicos lo tomaron como modelo y el propio Epicteto lo cita varias veces en ese mismo sentido (véase «Índice de nombres»). Cf. también DIÓG. LAERC., VI 2, 71.

[117] SAN JERÓNIMO, *Contra Joviniano* II 14. Un antiguo escoliasta (tal vez Aretas, según Schweighäuser) anota que Epicteto probablemente había leído los Evangelios y hace referencia a los textos «Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra» (MATEO 5, 39) y «Amad a vuestros enemigos» (MT. 5, 44). La referencia parecería más adecuada junto a 54. OLD. piensa que se trata de paralelos y no de fuentes.

y deseos sin cumplir y rechazos en los que se va a dar y envidias y celos, ¿cómo va a haber allí entrada a la felicidad? Y allí donde haya opiniones corrompidas, por fuerza ha de haber todo eso.

Y cuando el joven le preguntó si debía hacer caso a un 62
amigo que le ofreció su casa para cuidarle en su enfermedad, contestó:

—¿Y dónde me hallarás un amigo del cínico? Pues es 63
preciso que ése sea otro igual, para que sea digno de ser contado como amigo suyo. Ha de ser partícipe del cetro y de la realeza y servidor digno si va a ser considerado digno de amistad, como lo fue Diógenes por Antístenes, como
Crates[118] por Diógenes[119]. ¿O te parece que porque le 64
salude cuando se le acerca es amigo suyo y que él ha de
considerarle digno de ir a su casa? De modo que si te parece 65
así y piensas eso, mejor busca en torno tuyo un buen estercolero en el que pases la fiebre, resguardado del viento
del norte para que no cojas frío. A mí me parece que lo que 66
tú quieres es irte a casa de alguien por una temporada para hartarte. Entonces, ¿cómo se te ocurre emprender semejante asunto?

—¿Y el matrimonio y los hijos —preguntó— han de 67
ser especialmente tomados en cuenta por el cínico?[120].

---

[118] Nacido en Tebas, Crates (*c.* 365-285 a. C.) estudió en Atenas y allí fue convertido a la doctrina cínica por Diógenes. A partir de entonces llevó una vida errante predicando la pobreza voluntaria y la independencia, consolando a la gente de sus penalidades y reconciliando a los enemigos.

[119] Sobre estas amistades véase DIÓG. LAERC., VI 21 y 87.

[120] El tema del matrimonio era un tópico tratado en las escuelas de filosofía y retórica desde la época de la sofística. Para los estoicos, el matrimonio se contaba entre los deberes (*kathḗkonta*) relativos a las cosas indiferentes (*adiáfora*); Epicteto lo menciona entre los asuntos principales

—Si me das —respondió— una ciudad de sabios, podría ser que nadie se metiera fácilmente a cínico. ¿Por qué
68 razones iba uno a admitir esa forma de vida? Supongámoslo de todas maneras; nada le impedirá ni casarse ni tener hijos. Pues también su mujer sería otra igual y su suegro sería otro
69 igual y sus hijos serían criados de esa manera. Pero en tal situación revuelta como la presente, como en orden de batalla, ¿no es preciso que esté el cínico libre de distracciones, todo él al servicio de la divinidad, capaz de frecuentar el trato de los hombres, no atado a deberes particulares ni implicado en relaciones que, al transgredirlas, ya no pueda preservar su papel de bueno y honrado y, por el contrario, manteniéndolas, eche a perder al mensajero y espía y heral-
70 do de los dioses? Mira que tiene que cumplir en ciertas cosas con el suegro, corresponder con los otros parientes de su
71 mujer, con su propia mujer; por lo demás, se ve impedido por el cuidado de los enfermos, por la búsqueda de recursos. Dejemos lo demás de lado: necesita una marmita en donde calentar agua para el niño, para bañarlo en un barreño; hilas de lana para la mujer recién parida, aceite, cama, vaso (ya
72 van siendo más los cacharros). Y las demás ocupaciones, la distracción. ¿En dónde se me quedó ahora aquel rey , el que se entregaba a la comunidad,

a cuyo cargo están los pueblos y que de tantas cosas se [ocupa[121],

el que debe vigilar a los otros, a los casados, a los que tienen hijos: quién trata bien a su mujer, quién mal; quién

(proēgoúmena) en III 7, 26; para el cinismo antiguo no es posible reconocer una doctrina concreta.

[121] Hom., *Il.* II 25.

tiene disensiones, qué casa está en orden, cuál no, como un 73
médico yendo de un lado a otro tomando los pulsos: «tú tie-
nes fiebre, tú dolores de cabeza, tú la gota; tú ayuna, tú
come, tú no te bañes, a ti hay que hacerte una amputación, a
ti una cauterización?» ¿Dónde está el ocio para quien está 74
atado a los deberes particulares? ¿No habrá éste de conse-
guir vestiditos para los niños? ¡Venga! ¡Y enviarlos al
maestro con cuadernillos, punzones, tablillas, y prepararles
una camita! Porque no pueden ser cínicos ya al salir del
vientre materno (si no, más valía despeñarlos al nacer que
no matarlos así). Mira a lo que reducimos al cínico, cómo le 75
arrebatamos la realeza.

—Sí, pero Crates se casó[122]. 76

—Me hablas de una situación nacida del amor, y po-
nes una mujer que era otro Crates. Pero nosotros buscamos
en los matrimonios comunes y convencionales y buscando
en ellos no hallamos en esta situación revuelta que sea
asunto de interés para el cínico.

—¿Cómo, entonces, seguirá manteniendo a salvo la so- 77
ciabilidad?

—¡Dios te ayude! ¿Benefician más a los hombres los
que traen en lugar suyo dos o tres críos malencarados que
los que atienden según sus fuerzas a todos los hombres, mi-
rando qué hacen, cómo viven, de qué se ocupan, qué des-
cuidan contra lo conveniente? ¿También a los tebanos les 78
ayudaron más cuantos les dejaron hijos que Epaminondas,
que murió sin ellos? ¿Y aportó a la comunidad más que Ho-
mero Príamo, el que engendró cincuenta despojos, o Dánao
o Eolo? Y además la milicia o un tratado impedirán a al- 79

[122] Con Hiparquia, hermana de Metrocles de Maronea, después de haber convertido a ambos a la doctrina cínica.

guien el matrimonio o tener hijos y a ése no le parecerá haber trocado de balde la falta de hijos; ¿y la realeza del cíni-
80 co no será digna de lo mismo? ¿Nunca nos daremos cuenta de la grandeza ni nos representaremos en su justo valor el carácter de Diógenes, sino que nos fijaremos en los de ahora, en esos gorrones guardapuertas[123] que no imitan a aquéllos en nada, sino, en todo caso, en tirarse pedos[124] y nada
81 más? Que en tal caso no nos conmovería ni nos maravillaríamos de que no se casara o no tuviera hijos. Hombre, él ha engendrado a todos los seres humanos, tiene por hijos a los hombres; por hijas a las mujeres. Así se acerca a todos, así
82 se ocupa de todos. ¿O a ti te parece que insulta a los que se encuentra por entrometimiento? Lo hace como padre, como hermano y como servidor del padre común, Zeus.

83 Si te parece, pregúntame también si participará en la vida política[125]. Bobo, ¿buscas mayor participación en polí-
84 tica que la que él tiene? ¿O se presentará a hablar con los atenienses sobre ingresos o impuestos quien ha de dialogar con todos los hombres, igual con atenienses que con corintios o romanos, y no sobre recursos o sobre rentas, ni sobre la paz o la guerra, sino sobre la felicidad y la desdicha, sobre la bienaventuranza y la desventura, sobre la esclavitud y
85 la libertad? ¿Y tú me preguntas si ha de participar en política un hombre que desempeña tan gran actividad ciuda-

---

[123] HOM., *Il.* XXII 69.

[124] DIÓG. LAERC., VI 94, nos transmite la anécdota de que Metrocles, el hermano de Hiparquia, se encerró en su casa de vergüenza de haber dejado escapar una ventosidad. Crates le tranquilizó haciéndole ver que tales funciones corporales eran naturales y que nadie debía avergonzarse de ellas. Desde entonces Metrocles abrazó el cinismo.

[125] La participación en la vida política se cuenta, según la ética estoica, entre los asuntos principales *(proēgoúmena)*, según se dice en III 7, 26.

dana? Pregúntame también si desempeñará cargos; de
nuevo te responderé: simple, ¿qué cargo más importante
que el que tiene?

Pero el tal tiene necesidad también de un cuerpo ade- 86
cuado. Porque si se pone tísico, flaco y pálido, su testimonio
ya no tiene el mismo énfasis. Y es que es preciso que haga 87
ver a los particulares que es posible ser bueno y honrado sin
lo que ellos admiran, mostrándoles no sólo lo del alma, sino
que también ha de mostrarles por medio del cuerpo que la
forma de vida sencilla y frugal y al aire libre no perjudica
en absoluto al cuerpo. «Mira que de esto soy testigo no sólo 88
yo, sino también mi cuerpo». Como hacía Diógenes: andaba
por ahí reluciente y por su propio cuerpo hacía volverse al
vulgo. Un cínico miserable parece un mendigo. Todos se 89
apartan de él, a todos desagrada. Y es que tampoco ha de
mostrarse sucio, para tampoco por ello espantar a los hom-
bres, sino que su sobriedad ha de ser limpia y atractiva.

El cínico debe también añadir gracia natural y agudeza 90
abundantes (si no, todo son aires y nada más), para que
pueda salir al encuentro de lo que suceda adecuada y con-
venientemente. Como respondió Diógenes al que le decía: 91

—¿Tú eres Diógenes, el que no cree que existan los dioses?

—¿Y cómo, si pienso que tú les eres odioso?[126] 92

Y lo mismo a Alejandro, cuando parándose a su lado mientras dormía le dijo:

Que no ha de dormir toda la noche el hombre de consejo

---

[126] Dióg. Laerc., VI 42. La misma salida ocurrente en Aristófanes, *Caballeros* 32-34.

y él, aún dormido, le siguió

a cuyo cargo están los pueblos y que de tantas cosas se [ocupa[127].

93 Pero, ante todo, que sea su regente más limpio que el sol; si no, por fuerza actuará al azar y sin escrúpulos quien,
94 atrapado él mismo en un vicio, reprenda a los demás. Mira cómo es esto: a estos reyes y tiranos, aunque fueran unos malvados, sus guardias y armas les permitían reprender a algunos y tener poder y castigar a los que obraban mal, pero al cínico esa potestad se la da la conciencia en vez de los
95 guardias y las armas. Cuando vea que ha velado por los hombres y se ha esforzado por ellos y que se ha acostado limpio y que el sueño le ha dejado aún más limpio y que cuanto piensa lo piensa como amigo de los dioses, como servidor suyo, como quien participa del poder de Zeus, teniendo siempre a mano aquello de

Condúceme, Zeus, y tú, Destino[128]

96 y que «Si así agrada a los dioses, así suceda»[129], ¿por qué no va a atreverse a ser franco con sus hermanos, con sus hijos y, simplemente, con sus parientes?
97 Por eso el que está en esa disposición no es meticón ni entrometido. Porque cuando examina los asuntos humanos no se está metiendo en lo ajeno, sino en lo propio. Si no, llama también meticón al estratego cuando examina y pasa revista y vigila a los soldados y castiga a los desordenados.

---

[127] Hom., *Il.* II 24-25. El tan mencionado encuentro entre Diógenes y Alejandro es, al menos en ciertos detalles, falso.

[128] Véase n. a II 23, 42.

[129] Plat., *Crit.* 43d.

Pero si mientras escondes un pastel bajo el sobaco repren- 98
des a otros, te diré: ¿No preferirías marcharte a un rincón a
comerte lo que has robado? ¿A ti qué te importa lo ajeno? 99
¿Quién eres? ¿Eres el toro[130] o la reina de las abejas?
Muéstrame los signos de tu importancia, como los que ella
tiene por naturaleza. Pero si eres un zángano que usurpa la
realeza de las abejas, ¿no te parece que también a ti te ex-
pulsarán tus conciudadanos, como las abejas a los zánga-
nos?

Y paciencia, tanta ha de tener el cínico que al vulgo le 100
parezca desvergonzado y de piedra; nadie le insulta, nadie
le da golpes, nadie le ofende; él mismo permite que su
cuerpecillo lo trate quienquiera como quiera, porque tiene 101
presente que por fuerza lo inferior ha de ser vencido por lo
superior en lo que sea inferior —y el cuerpecito es inferior
al vulgo— y lo más débil por lo más fuerte. Así que nunca 102
llega a un combate en el que pueda resultar vencido, sino
que al punto cede en lo ajeno, no reclama lo que es esclavo.
Pero en el albedrío y el uso de las representaciones, allí ve- 103
rás cuánto ojo pone, que hasta dirás que Argos a su lado era
ciego. ¿No habrá algún asentimiento precipitado, algún im- 104
pulso imprudente, algún deseo inalcanzable, algún rechazo
en el que pueda caer, algún propósito incumplido, algún re-
proche, alguna bajeza o envidia? En ello la gran atención y 105
el esfuerzo; y, por lo demás, ronca a pierna suelta. Todo 106
está en paz. No hay ladrón ni tirano del albedrío. ¿Y del
cuerpo? Sí. ¿Y de la hacienda? Sí. Y también de las magis-
traturas y de las honras. ¿Y a él qué le importa? Cuando al-
guien le meta miedo con ello, le dirá: «Vete a buscar niños,

[130] Cf. I 2, 30, y más arriba, párr. 6.

que a ellos les dan miedo las máscaras, pero yo sé que son de arcilla y que dentro no hay nada».

107 Sobre tal asunto deliberas, de modo que, si te parece, la divinidad sea contigo, aténte a ello y mira primero tu prepa-
108 ración. Mira qué le decía Héctor a Andrómaca. Le dice: «Mejor vete a casa y quédate hilando

que de la guerra se ocuparán los hombres todos y espe- [cialmente yo»[131].

109 Así reconocía su propia preparación y la incapacidad de ella.

XXIII

A LOS QUE DAN LECCIONES Y DEBATEN POR LUCIMIENTO

1 En primer lugar, dite a ti mismo quién quieres ser. Y, luego, de acuerdo con eso, haz lo que haces. Y es que en
2 casi todas las demás cosas vemos que sucede así. Los atletas deciden primero quiénes quieren ser y, luego, de acuerdo con eso, obran en consecuencia. Si corredor de larga distancia, tal alimentación, tal paseo, tal masaje, tal ejercicio; si corredor del estadio, todo eso ha de ser distinto; si dedi-
3 carse al pentatlón[132], también distinto. Hallarás lo mismo también en las artes: si carpintero, harás tal; si herrero, cual. Cada una de las cosas que salgan de nosotros, si no las refe-
4 rimos a nada, las estaremos haciendo al azar. Y si las referimos a lo que no conviene, incorrectamente. Por lo de-

[131] HOM., *Il.* VI 492-3.
[132] Véase n. a III 1, 5.

más, una es la referencia común y otra la particular. En pri-
mer lugar, como hombre. ¿Qué se contiene en eso? No 5
obrar al azar, como oveja, ni dañinamente, como fiera. La
referencia particular tiene que ver con la ocupación de cada
uno y con el albedrío. El citaredo[133], como citaredo; el car-
pintero, como carpintero; el filósofo, como filósofo; el ora-
dor, como orador. Así pues, cuando digas: «Venid aquí y 6
ved cómo os pronuncio una lección[134]», mira primero no lo
hagas al azar. Si hallas que tienes una referencia, mira si es
a lo que se debe. ¿Quieres ser de utilidad o ser alabado? De 7
inmediato oyes que se te contesta: «¿A mí qué me importa
la alabanza del vulgo?». Y está bien dicho. Tampoco es
nada para el músico en cuanto músico, ni para el geómetra.
Así que, ¿quieres ser de utilidad? ¿En qué? Dínoslo, para 8
que también nosotros corramos a tu auditorio. Ahora bien,
¿puede ser de utilidad para los otros alguien que no es de
utilidad para sí mismo? No. Como tampoco en la carpintería
el que no es carpintero, ni fabricando calzado el que no es
zapatero.

Entonces, ¿quieres saber si obtienes provecho? Trae tus 9
pareceres, filósofo. ¿Cuál es el objetivo del deseo? No verse
frustrado. ¿Cuál el del rechazo? No ir a caer en él. ¡Venga!
¿Cumplimos esos objetivos? Dime la verdad; si me engañas 10
te contestaré: «El otro día, como los oyentes estuvieron más
fríos que tú y no te aclamaron, saliste humillado; el otro, 11
como te alababan, dabas vueltas por ahí y decías a todos:

—¿Qué te he parecido?

—¡Por mi salud! Admirable, señor.

---

[133] Véase n. a I 29, 59.

[134] Véase «Introd.», págs. 13-16.

—¿Cómo dije aquello?

—¿El qué?

—Cuando describí a Pan y las ninfas.

—¡Soberbio!

12 ¿Y luego me dices que en el deseo y el rechazo te de-
13 senvuelves conforme a naturaleza? ¡Vete a convencer a otro! ¿No alababas a Fulano el otro día contra tu parecer? ¿No adulabas a Mengano, el hijo del senador? ¿Querrías que tus hijos fueran como él?

—¡Claro que no!

14 —Entonces, ¿por qué le alababas y le hablabas con tanto miramiento?

—Es un joven bien dotado y aficionado a escuchar discursos.

—¿De dónde sacas eso?

—Él me admira.

—Al fin lo has reconocido.

Además, ¿qué te parece? Estos mismos ¿no te despre-
15 cian en secreto? Entonces cuando un hombre consciente de no haber hecho ni pensado nada bueno halla que un filósofo le dice: «Muy bien dotado y honesto y puro», ¿qué otra cosa te parece que se dice de él sino «Ése me necesita para
16 algo»? O dime, ¿qué prueba de buenas dotes ha dado? Fíjate que lleva contigo muchísimo tiempo, que te ha oído dialogar, que te ha oído dar lecciones. ¿Se ha hecho modesto, ha reflexionado sobre sí mismo? ¿Se ha dado cuenta de en medio de qué males está? ¿Ha rechazado la opinión arbitraria? ¿Busca a alguien que le enseñe?

—Lo busca —responde—.

17 —¿A alguien que le enseñe cómo ha de vivir? No, necio, sino cómo hay que hablar. Por eso te admira a ti. Escúchale lo que dice: «Ese hombre escribe con mucho arte,

mucho mejor que Dión[135]». Es completamente distinto.
¿Verdad que no dice: «Ese hombre es respetuoso, es fiel, es 18
imperturbable?». Y si lo dijera habría que responderle:
«Puesto que ése es fiel, ¿qué es ese "fiel"?». Y si pudiera
responder, yo habría de añadir: «Primero entérate de qué
dices y luego habla de acuerdo con ello».

¿Quieres ser de utilidad a otros en tan mala disposición 19
de ánimo al tiempo que suspiras por admiradores y cuentas
los que te escuchan?

—Hoy vinieron a escucharme muchos más.

—Sí, muchos.

—Nos parece que quinientos.

—¡No dices nada! Pon mil.

—A Dión nunca fueron tantos a oírle.

—¿De qué?

—Y se percatan bien de los argumentos.

—Lo bello, señor, hasta las piedras puede mover.

Eso son las palabras de un filósofo, eso la disposición 20
del que ha de ser útil a los hombres; eso es un hombre que
escuchó a la razón, que leyó los textos socráticos como so-
cráticos, no como de Lisias o Isócrates[136]. «Muchas veces
me admiró con qué razonamientos...»[137]. «No, sino "con
qué razonamiento". Esto suena más suave que aquello». 21
¿Verdad que nunca leísteis eso más que como una canción?
Que si lo hubierais leído como se debe no estaríais en esas,

---

[135] Puede referirse a Dión Crisóstomo, de Prusa (40-*post* 112), bien conocido en su tiempo como orador brillante.

[136] Famosos oradores áticos, incluidos ambos por los eruditos alejandrinos en el canon de los diez mejores oradores.

[137] JEN., *Mem.* I 1, 1. Los oradores pretenciosos criticados por Epicteto se estarían dedicando a corregir minucias de estilo, y no a aprender de lo que leen.

sino que más bien atenderíais a aquello de: «A mí Ánito y Meleto pueden matarme, pero no perjudicarme»[138] y a lo de «que yo siempre he tenido tendencia a no aplicarme a ninguna de mis cosas tanto como al argumento que, tras exami-
22 narlo, me parece el mejor»[139]. Por eso, ¿quién oyó alguna vez a Sócrates decir: «Yo sé tal cosa y la enseño»? Sino que a cada uno lo mandaba a un sitio. Así iban a él a pedirle que él les recomendara a los filósofos y él iba y los pre-
23 sentaba[140]. No, sino que al enviarlos les decía: «Ve hoy a oírme hablar en casa de Cuadrato[141]».

—¡Que he de ir a oírte! ¿Pretendes lucir ante mí lo bien que compones los discursos? Los compones, hombre. ¿Y qué te reporta de bueno?

24 —Pues alábame.

—¿Qué quieres decir con «alábame»?

—Dime «¡bravo!» y «¡admirable!»

—Ya lo digo. Pero si la alabanza es aquello que a veces dicen los filósofos, uno de los atributos del bien, ¿por qué he de alabarte? Si el hablar correctamente es un bien, házmelo comprender y te alabaré.

25 Entonces, ¿qué? ¿Hay que oír tales cosas con repugnancia? ¡Claro que no! Yo tampoco escucho al aedo con repugnancia. ¿Verdad que por eso no voy a levantarme a tocar la cítara? Escucha lo que dice Sócrates: «Y es que tampoco

---

138 PLAT., *Apol.* 30c.

139 Cita aproximada de PLAT., *Crit.* 46b.

140 Así en PLAT., *Prot.* 310e y ss. y *Teet.* 151b.

141 La práctica de dar conferencias en casas particulares era común en época griega y romana. Respecto a Cuadrato, había varios personajes distinguidos con ese nombre en la época de Epicteto, pero todos ellos vivían en Roma, mientras que las lecciones de nuestro autor se impartían en Nicópolis.

estaría bien, señores, presentarme ante vosotros a esta edad como un jovencito, modelando discursos»[142]. «Como un jovencito», dice. Linda es, en verdad, el artecilla de elegir 26
palabrejas y componerlas y salir luego, donosamente, a leer o recitar y, al leer, dejar oír: «¡Esto no muchos pueden seguirlo, por vuestra salud!».

¿Invita un filósofo a una audición? ¿No será que igual 27
que el sol atrae hacia sí su alimento[143] así también él atrae a quienes van a beneficiarse? ¿Qué médico invita a alguien a ser curado por él? (Y eso que ahora oigo que también los médicos mandan invitaciones en Roma; pero en mi tiempo se les pedía que vinieran). «Te invito a que vengas a oírme 28
porque te va mal y te ocupas de todo menos de lo que debieras ocuparte y porque desconoces lo bueno y lo malo y eres desgraciado y desdichado». Bonita invitación. Y, sin embargo, si no tiene esos efectos el discurso del filósofo, está muerto, tanto el discurso como quien lo pronuncia. Rufo 29
acostumbraba a decir: «Si os sobra tiempo para alabarme es que hablo en balde»[144]. Y es que hablaba de tal manera que cada uno de nosotros, sentado, pensaba que quién le habría denunciado. Tanto tocaba los hechos, tanto ponía a la vista los vicios de cada uno.

La escuela del filósofo, señores, es un hospital[145]: no ha- 30
béis de salir contentos, sino dolientes; pues no vais sanos,

[142] PLAT., *Apol.* 17c.

[143] Según la doctrina estoica, el sol se alimentaba de los vapores que su calor produce en el mar.

[144] Más extensamente en AULO GELIO, V 1, 1; SÉN., *Epíst.* 52.

[145] La comparación de Epicteto no es original, sino que, como señala E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* = *Los griegos y lo irracional* (vers. esp. de María Araujo), Madrid, 1980, pág. 232, la mayor parte de las escuelas en época imperial «se presentan francamente como tratantes

sino el uno con luxación de hombro; otro, con un absceso;
31 otro, con una fístula; otro, con dolor de cabeza. Entonces yo me siento y os digo unas reflexioncillas y unas maximitas para que vosotros salgáis alabándome: el uno, llevándose su hombro tal como lo trajo; el otro, con la cabeza igual; el
32 otro, con su fístula; el otro, con su absceso. Así que ¿para eso dejan su tierra los jóvenes y abandonan a sus padres, a sus amigos, a sus parientes y su hacienda, para decirte a ti «¡bravo!» cuando pronuncias tus maximitas? ¿Eso hacía Sócrates, eso hacía Zenón, eso hacía Cleantes?

33 Entonces, ¿qué? ¿No existe el género de la exhortación? Pues, ¿quién lo niega? Como el de la refutación, como el
34 didáctico. ¿Pero quién, hasta ahora, contó como cuarto género entre ellos el epidíctico[146]? ¿En qué consiste el exhortatorio? En ser capaz de mostrar a uno y a muchos la contradicción en la que se desenvuelven y que se preocupan de todo menos de lo que quieren. Pues quieren lo que trae
35 consigo la felicidad, pero lo buscan en otra parte. ¿Para que eso suceda hay que poner mil bancos e invitar a los oyentes y que subas tú con una hermosa estola o un manto a la cátedra a describir cómo murió Aquiles? Dejad, por los dioses, de poner en ridículo palabras y obras hermosas en cuanto
36 dependa de vosotros. No hay mejor exhortación que cuando el que habla muestra a los que le escuchan que los necesita.
37 O dime, ¿quién, al oírte dar una lección o dialogar, se angustió en su interior o volvió en sí mismo, o al salir dijo:

---

en salvación». En la misma obra, pág. 246, n. 79, indica fuentes a este respecto.

[146] Los tres primeros géneros sí parecerían adecuados en el filósofo, mas no así el género epidíctico o de aparato, en el que no se pretende persuadir o disuadir, sino que es valorado exclusivamente por el efecto artístico que produce en el público.

«¡Bien me tocó el filósofo! ¡Ya no he de obrar así!»? Pero, 38
¿verdad que si te destacas mucho le dice a uno: «¡Qué bien contó lo de Jerjes!» y el otro responde: «¡No, sino la batalla de las Termópilas!»? ¿Es eso una audición de un filósofo?

XXIV

SOBRE QUE NO HAY QUE AFICIONARSE A LO QUE NO DEPENDE DE NOSOTROS

Que no sea para ti un mal lo que haya en otro de contra- 1
rio a la naturaleza. Pues no has nacido para humillarte con 2
él ni para ser desdichado con él, sino para ser feliz con él. Si alguien es desdichado, acuérdate de que es desdichado consigo mismo. Porque la divinidad hizo a todos los hombres
para ser felices, para vivir con equilibrio. Para eso nos dio 3
recursos, entregando a cada uno unos como propios y otros como ajenos. Los que pueden ser impedidos y arrebatados y los coercibles no son propios, y son propios los libres de impedimentos. Pero la esencia del bien y del mal, como convenía que lo hiciera quien se preocupa de nosotros y nos guarda paternalmente, reside en los propios.

«Pero me he apartado de Fulano y le duele». ¿Y por qué 4
consideró lo ajeno como propio? ¿Por qué, cuando se alegraba al verte, no tenía en cuenta que eras mortal, que po-
días marcharte? Por tanto, está pagando la pena de su propia 5
insensatez. Y tú, ¿la de quién? ¿Lloras por ti mismo? ¿O tampoco tú estudiaste eso, sino que, como las mujerucas que no valen nada, te acompañabas con todo lo que te deleitaba como si siempre lo fueras a tener: los lugares, los hom-

bres, los pasatiempos? Y ahora te has sentado a llorar por-
que no ves a los mismos ni pasas tu tiempo en los mismos
sitios.

6 Por esto mereces ser más desgraciado que los cuervos y
las cornejas, que pueden volar a donde quieran y cambiar de
sitio sus polluelos y atravesar los mares sin gemir ni anhelar
lo anterior.

7 «Sí, pero eso les pasa porque son irracionales». ¿A no-
sotros nos han dado los dioses la razón para la desdicha y el
infortunio, para que pasemos la vida miserables y sufrien-
8 do? ¿O que sean todos inmortales y que nadie se vaya ni
tampoco nosotros vayamos a ninguna otra parte, sino que
permanezcamos enraizados como las plantas y que si al-
guien de los conocidos se va nos sentemos a llorar y, luego,
si vuelve, nos pongamos a bailar y dar palmas como los ni-
ños?

9 ¿No nos destetaremos ya de una vez nosotros mismos y
10 recordaremos lo que hemos oído a los filósofos —si es que
no los oíamos como quien oye a un charlatán—: que este
mundo es una ciudad[147] y la sustancia de la que fue creado
es una y es necesario que haya un cierto ciclo y que unas
cosas hagan sitio a otras y que unas se disuelvan y otras
nazcan después y que unas permanezcan en el mismo lugar
11 y otras se muevan? Todo está lleno de seres queridos: en
primer lugar, de dioses[148], y luego también de hombres ínti-
mamente unidos unos a otros por naturaleza; y es preciso
que unos se acerquen mutuamente y que otros se ausenten,
deleitándose con aquellos con quienes conviven pero sin
12 sufrir por los ausentes. El hombre, además de ser orgulloso

---

[147] Véase n. a II 5, 27.

[148] Véase n. a III 13, 15.

por naturaleza y de despreciar lo que no depende del albedrío, tiene también en su haber el no estar enraizado ni apegado a la tierra, sino que va cada vez a sitios diferentes, unas veces porque le acucian ciertas necesidades, otras por la pura contemplación.

Algo semejante fue también lo que le ocurrió a Ulises: 13

de muchos hombres vio las ciudades y conoció el pensa-
[miento[149].

Y aun antes le ocurrió a Heracles el recorrer todo el mundo habitado

contemplando la insolencia y la equidad de los hom-
[bres[150],

expulsando y purificando la una e introduciendo la otra en su lugar. Sin embargo, ¿cuántos amigos crees que tuvo 14
en Argos, cuántos en Atenas, cuántos consiguió yendo por ahí? Él, que incluso se casó cuando se le presentó la oportunidad y que tuvo hijos y dejó a sus hijos sin gemir ni añorarlos, y no como el que los deja huérfanos. Porque sabía 15
que ningún hombre es huérfano, sino que siempre y constantemente hay un padre que se ocupa de todos. Porque no 16
había oído como meras palabras lo de «Zeus es el padre de los dioses y los hombres», sino que incluso le consideraba como tal y le llamaba «padre» y fijándose en él hizo lo que hizo. Por eso, en todas partes podía vivir feliz[151]. Nunca es 17

[149] HOM., *Od.* I 3.

[150] HOM., *Od.* XVII 487, ligeramente modificado.

[151] Visión altamente idealizada de Heracles, al que los cómicos nos presentan con una imagen muy alejada del ideal estoico: Cf. ARISTÓF.,

posible que coincidan felicidad y deseo de lo ausente. Pues la felicidad debe apartarse de todo lo que apetece y parecerse a alguien saciado. No ha de estar unida a la sed ni al hambre.

18 —Pero Ulises sufría por su mujer y lloraba sentado en las rocas[152].

¿Y tú en todo asientes a Homero y sus relatos? Que si en verdad lloraba, ¿qué otra cosa le pasaba sino que era des-
19 dichado? ¿Qué hombre bueno es desdichado?[153]. En verdad qué mal gobernado está el mundo si Zeus no se ocupa de sus propios ciudadanos para que sean semejantes a él: feli-
20 ces. Pero pensar en estas cosas no es lícito ni piadoso. Luego Ulises si lloraba y se lamentaba, no era bueno. Pues, ¿qué hombre bueno hay que no sepa quién es? ¿Quién, que sepa esto, olvida que lo que nace es perecedero y que no es posible que un hombre conviva siempre con otro hombre?
21 Entonces, ¿qué? De esclavos es desear lo imposible, estúpido, propio de un extranjero que se enfrenta a la divinidad de la única manera posible: con sus pareceres.

22 —Pero mi madre se angustia si no me ve.

Pues ¿por qué no aprendió esas razones? Y no digo que no te haya de preocupar que se lamente, sino que no hay
23 que querer lo ajeno a cualquier precio. La pena de otro es asunto ajeno; la mía, mío. Yo, por tanto, la mía la haré cesar por cualquier medio, pues depende de mí, mientras que la ajena lo intentaré en la medida de mis fuerzas, pero no por

---

Ranas 503-576, *Acarnienses* 807, *Avispas* 60, *Lisístrata* 928, *Paz* 741; EUR., *Alc.* 787-802.

[152] HOM., *Od.* V 82.

[153] Según señala SOUIL. en nota a este pasaje, «Epicteto rechaza las fábulas de Homero por las mismas razones que Platón en la *República*». Cf. PLAT., *Rep.* 387d-e, 388a-b.

cualquier medio. Si no, me estaré enfrentando a la divini- 24
dad, me estaré encarando a Zeus, me estaré oponiendo a él
en todo. Y el precio de este enfrentamiento con la divinidad
y de esta desobediencia no lo pagarán los hijos de mis hi-
jos[154], sino yo mismo de día, de noche, sobresaltándome
con los sueños, inquietándome, temblando ante cualquier
noticia, con mi impasibilidad pendiente de cartas ajenas.
Llega de Roma una carta: «¡Mientras no sea alguna desgra- 25
cia!» ¿Qué desgracia puede ocurrirte en donde no estás? De
Grecia: «¡Mientras no sea una desgracia!» Así para ti cual-
quier lugar puede ser causante de una desdicha. ¿No te basta 26
con ser desdichado en donde estás, sino también más allá
del mar y por carta? ¿Así de seguros están tus asuntos?

—Y si mueren mis amigos de allí, ¿qué? 27

Pues ¿qué va a pasar, sino que han muerto los mortales?
¿Cómo pretendes envejecer y, al mismo tiempo, no ver la
muerte de ninguno de los que amas? ¿No sabes que en un 28
tiempo largo es fuerza que sucedan muchas y muy variadas
cosas: que a uno lo venza la fiebre, a otro un bandido, al
otro un tirano? Así es lo que nos rodea, así los que viven 29
con nosotros; fríos y calores y alimentos desproporcionados
y viajes y navegaciones y vientos y circunstancias variadas.
Al uno lo mataron, al otro lo desterraron, a otro lo manda-
ron a una embajada, a otro a una campaña. Ante todo esto, 30
pues, siéntate aterrorizado, sufriendo, desdichado, desgra-
ciado, pendiente de otra cosa y no de una ni de dos, sino de
miles y miles.

¿Eso oíste a los filósofos, eso aprendiste? ¿No sabes que 31
este asunto es una campaña[155]? Uno ha de vigilar; otro, salir

[154] Expresión homérica: HOM., *Il.* XX 308.

[155] Cf. n. a I 9, 16.

a inspeccionar; otro, incluso, combatir. No es posible que
32 todos estemos en lo mismo, ni sería mejor. Tú, tras dejar de
cumplir las órdenes del estratego, reclamas cuando se te or-
dena algo más desagradable y no comprendes, según de-
muestras, cuánto depende de ti el ejército, porque si todos te
imitaran, nadie cavaría una trinchera, nadie construiría una
empalizada ni haría guardias ni se arriesgaría, sino que pa-
33 recería inútil que estuviera en el ejército. Y también, si na-
vegas como marinero en una nave, toma un sitio y manténte
en él; si hay que subir al mástil, no quieras; si hay que co-
rrer a la proa, no quieras. ¿Y qué timonel te soportará?
¿Verdad que te echará fuera como un trasto inútil, un simple
34 estorbo y un mal ejemplo para los otros marineros? Pues
aquí, igual. La vida de cada uno es una campaña, y larga y
variada. Tú has de mantener la actitud del soldado y hacerlo
35 todo a una seña del estratego. Y si fuera posible, adivinando
lo que quiere. Y eso que aquel general no es semejante a
36 éste ni en fuerza ni en la excelencia del carácter. Ponte en
una ciudad importante[156] y no en un puesto menor, sino co-
mo senador. ¿No sabes que alguien así poco ha de ocuparse
de su casa, sino que la mayor parte de las veces estará fuera
y se dedicará a mandar o a ser mandado, o a servir en cierta
magistratura o en una campaña o a juzgar? ¿Y luego quieres
quedarte fijo como una planta en los mismos lugares y
echar raíces?

37 —Pues es agradable.

¿Quién dice que no? También es agradable una comida jugosa y una bella mujer. ¿Qué otra cosa dicen los que hacen del placer un fin?

---

[156] Véase n. a II 5, 27.

¿Como qué hombres estás hablando? ¿No te das cuenta 38 de que como los epicúreos y los libertinos? Y después, mientras practicas las obras y sostienes las opiniones de aquéllos, ¿nos dices las palabras de Zenón y de Sócrates? ¿No arrojarás lo más lejos posible esas cosas ajenas con las que te adornas y que no te cuadran en absoluto? ¿O es que 39 aquéllos pretenden algo más que dormir sin trabas ni coerciones y, al levantarse, bostezar con tranquilidad y luego lavarse la cara y escribir y leer lo que quieren y luego decir alguna simpleza y que los amigos les alaben, digan lo que digan, y luego salir de paseo y bañarse después de pasear un poco; luego comer, luego dormir en un lecho apropiado para gente así —¿cuál diríamos?... Pero se lo puede uno imaginar[157].

Venga, tráeme tú también tu manera de pasar el tiempo, 40 la que anhelas tú, partidario de la verdad y de Sócrates y de Diógenes. ¿Qué quieres hacer en Atenas? ¿Eso mismo? 41 ¿Verdad que otra cosa no? Entonces, ¿por qué dices que eres estoico? Después, los que se arrogan la ciudadanía romana son duramente castigados. ¿Y los que se arrogan empresa y nombre tan importantes y venerables han de escapar impunes? ¿Verdad que no es posible, sino que la ley que 42 reclama los mayores castigos para los que han fallado en lo más importante es divina, poderosa e ineludible? ¿Y qué dice? «El que pretenda lo que nada tiene que ver con él sea 43 fanfarrón, sea vacuo; el que desobedezca al divino gobierno sea vil, que sea esclavo, que esté triste, que padezca envidia,

[157] En el «Jardín» de Epicuro eran admitidos hombres y mujeres y, entre éstas, no sólo legítimas esposas como Temista, esposa de Leonteo, sino también heteras como Hedeia de Cízico o la ateniense Leontión. Sin lugar a dudas esto debió ser motivo de escándalo en la época y para la posteridad, y Epicteto se hace eco del sentir de los maledicentes.

que se compadezca a sí mismo; en resumen, que sea desgraciado, que se lamente».

44 Entonces, ¿qué? ¿Quieres que yo cultive la amistad de Fulano? ¿Que ande yendo a su puerta?

—Si la razón lo decide por la patria, por los parientes, por los hombres, ¿por qué no has de ir? ¿Verdad que no te da vergüenza ir a la puerta del zapatero cuando necesitas zapatos ni a la del verdulero cuando quieres lechugas ni a la de los ricos cuando necesitas algo de ese estilo?

45 —Sí, pero al zapatero no le admiro.

—No admires tampoco al rico.

—Ni adularé al verdulero.

—No adules tampoco al rico.

46 —Entonces, ¿cómo voy a conseguir lo que necesito?

—¿Te digo: «Vete a conseguirlo»? ¿No te digo sólo que hagas lo que es apropiado en ti?

47 —Entonces, ¿para qué voy a seguir yendo?

—Para ir, para que cumplas con las tareas de ciudadano,
48 con las de hermano, con las de amigo. Y, por lo demás, recuerda que has ido al zapatero y que has ido al verdulero que no tienen poder sobre nada grande ni venerable aunque lo vendan caro. Como vas por lechugas: valen un óbolo,
49 pero no un talento. Igual en esto. El asunto merece que vaya a su puerta: sea, iré. También que se hable: sea, hablaré. Que también hay que besarle la mano y halagarle con alabanzas: ni hablar, eso es un talento. No es un beneficio para mí ni para la ciudad ni para mis amigos echarme a perder como buen ciudadano y amigo.

50 —Pero parecerá que no tenías interés si no lo consigues.

—¿Otra vez olvidaste para qué has venido? ¿No sabes que un hombre bueno y honrado no hace nada para parecer, sino para que esté bien hecho?

—¿Y de qué le sirve obrar bien? 51

—¿Y de qué le sirve al que escribe el nombre de «Dión» escribirlo como ha de ser? Para escribirlo.

—Entonces, ¿no obtiene ninguna recompensa?

—¿Buscas para el hombre bueno una recompensa mayor que la de hacer lo bueno y lo justo? Pues en Olimpia 52
nadie busca ninguna otra cosa, pero te parecerá bastante ser coronado con una corona olímpica. ¿Te parece que es tan poca cosa y de tan poca monta el ser honrado y bueno y feliz? Habiendo sido introducido en esta ciudad por los dioses 53
para eso y debiendo ya entrar en obras de hombre, ¿quieres ahora a las nodrizas y a tu mamá y te doblegan y te afeminan unas mujerucas tontas llorando? Así, ¿nunca dejarás de ser un niño pequeño? ¿No sabes que el que hace cosas de niño, cuanto más viejo, más ridículo?

—¿En Atenas no veías a nadie cuya casa frecuentaras? 54

—A quien quería.

—Aquí también: quiere ver a ése y verás a quien quieras; pero no vilmente ni con deseo o rechazo y te irá bien.
La cosa no reside en ir ni en estar a su puerta, sino en el in- 55
terior, en las opiniones. Cuando hayas despreciado lo exter- 56
no y lo que no depende del albedrío y no consideres tuya ninguna de esas cosas, sino sólo las que son tuyas: juzgar bien, comprender, sentir impulsos, deseos, rechazos, ¿en dónde habrá ya sitio para la adulación, dónde para la vileza? ¿Por qué añoras aún la tranquilidad de allí, los lugares habituales? Espera un poco y también te habrás acostumbrado a 57
éstos. Luego, si eres tan poco noble, al marcharte de aquí llora y gime de nuevo.

—Entonces, ¿cómo llegaré a ser afectuoso? 58

—Como noble, como afortunado; pues la razón nunca decide que seas vil ni que te doblegues ni que estés pen-

diente de otra cosa ni que hagas reproches a la divinidad ni
59 al hombre. Házteme afectuoso así, por observar eso. Si por
ese afecto, sea lo que sea a lo que llames afecto, vas a ser
60 esclavo y desdichado, no te beneficia ser afectuoso. ¿Y qué
impide querer a alguien como mortal, como quien está de
paso? ¿O Sócrates no quería a sus hijos? Pero los quería
como libre, como quien recuerda que, en primer lugar, hay
61 que ser amigo de la divinidad. Por eso no transgredió nada
de lo que convenía a un hombre bueno ni al defenderse ni al
proponer su propia pena ni tampoco antes, al participar en el
62 consejo o en campaña. A nosotros, sin embargo, nos sobran
toda clase de pretextos para ser innobles: unos por un hijo,
63 otros por su madre, otros por los hermanos. Pero no convie-
ne ser desdichado por culpa de nadie, sino ser dichoso gra-
cias a todos y, especialmente, gracias a la divinidad, que
64 para eso nos dispuso. ¡Ea! ¿No quería a nadie Diógenes,
que era tan apacible y filántropo que aceptaba gustoso mu-
chos esfuerzos y miserias del cuerpo por la comunidad de
65 los mortales? Pero, ¿cómo amaba? Como correspondía a un
ministro de la divinidad, al mismo tiempo tomándose inte-
66 rés y sometido a ella. Por eso, sólo para él era su patria
cualquier tierra, pero ninguna en especial. Y al ser hecho
prisionero no añoraba Atenas ni a los habituales de allí ni a
los amigos, sino que se habituó a los piratas e intentaba co-
rregirlos[158]. Y, más adelante, vendido en Corinto, llevó la

[158] Intraducible el juego de palabras entre *peirataîs* («piratas») y *epeirâto* («intentaba»). Sobre la anécdota de la captura y venta como esclavo de Diógenes, cf. DIÓG. LAERC., VI 29-30; 74-75. Véase también n. a II 13, 24.

misma vida que antes en Atenas y si se hubiera ido entre los perrebios[159] habría sido igual.

Así nace la libertad. Por eso decía: «Desde que Antíste- 67
nes me hizo libre ya no he vuelto a ser esclavo». ¿Cómo le
hizo libre? Escucha qué dice: «Me enseñó lo que es mío y 68
lo que no es mío: la hacienda no es mía; los parientes, los de casa, los amigos, la fama, los lugares habituales, los pasa-
tiempos, todo eso es ajeno. Entonces, ¿qué es lo tuyo? El 69
recto uso de las representaciones. Me mostró que eso lo poseo libre de impedimentos, incoercible; nadie puede ponerme obstáculos, nadie puede forzarme a utilizarlo de modo
distinto de como quiero. ¿Quién va a tener aún poder sobre 70
mí? ¿Filipo o Alejandro o Perdicas[160] o el Gran Rey? ¿De qué? El que va a ser vencido por un hombre mucho antes habrá de ser vencido por las cosas.

Aquel a quien no supera el placer ni el trabajo ni la glo- 71
ria ni la riqueza y que puede, cuando le parezca, escupirle a alguien todo su cuerpecillo[161] y marcharse, ¿de quién va
a seguir siendo esclavo, a quién estará subordinado? Pero si 72

[159] Tribus que habitaban la Perrebia, al N.E. de Tesalia, zona montañosa y escasamente poblada.

[160] Perdicas (m. en 321 a. C.), que acompañó a Alejandro en la expedición a Asia, llegó a ser su segundo tras la muerte de Hefestión; y, tras la muerte de Alejandro, se convirtió de hecho, si no de nombre, en regente del imperio (323-322 a. C.).

Respecto a las anécdotas sobre la independencia y dignidad que Diógenes conservaba ante los más poderosos o más fuertes, varias han sido ya mencionadas en III 22, 24; III 22, 92 y, más arriba, párr. 66. Cf. Dióg. Laerc., VI 43 y ss.

[161] Puede referirse a la anécdota transmitida por Dióg. Laerc., IX 59, sobre Anaxarco, el cual, cuando Nicocreonte ordenó que le cortaran la lengua, se la cortó él mismo con los dientes y se la escupió a Nicocreonte a la cara.

vivió a gusto en Atenas y fue vencido por este pasatiempo, sus asuntos estarían en manos de cualquiera y uno, el más
73 fuerte, sería dueño de apenarle. ¿Cómo te parece que habría de adular a los piratas para que le vendieran a algún ateniense, para ver alguna vez el hermoso Pireo y los Muros
74 Largos[162] y la Acrópolis? ¿En condición de qué los verías, esclavo? De siervo, de vil. ¿Y qué beneficio obtendrías?

75 —No, sino como libre.

—Explícame eso de «libre». Mira que te coge por sorpresa uno que te saca de tu modo de vida habitual y te dice: «Eres mi esclavo; está en mi mano impedirte vivir como quieres; está en mi mano soltarte, humillarte. Cuando yo
76 quiera, disfruta de nuevo y vete volando a Atenas». ¿Qué respondes al que te reduce a esclavitud? ¿Qué emancipador le ofreces? ¿O ni siquiera le miras de frente, sino que dejando a un lado los discursos extensos suplicas que te deje li-
77 bre? Hombre, a la cárcel has de ir alegre, apresurándote, adelantándote a los que te llevan. ¿Y luego te me andas con miedos de vivir en Roma, añoras Grecia? ¿Y cuando hayas de morir también entonces nos vendrás llorando porque no vas a ver Atenas y no pasearás por el Liceo?

78 ¿Para esto dejaste tu tierra? ¿Para esto buscaste a alguien que te fuera de provecho con quien poder charlar? ¿Qué provecho? ¿Silogismos para que los resuelvas con más soltura o argumentos hipotéticos para que los estudies? ¿Y por esa causa dejaste hermano, patria, amigos, a los de casa,
79 para volver después de aprender eso? ¿No dejaste tu tierra para encontrar el equilibrio y la imperturbabilidad y para, una vez vuelto tú incapaz de hacer como de sufrir

---

[162] Los que protegían el camino que unía la Acrópolis con el Pireo.

daño, no reprochar a nadie, no reclamar a nadie, que nadie
te injurie y así poner a salvo tus relaciones sin obstáculos?
¡Buena mercancía te llevaste! ¡Silogismos, equívocos e hi- 80
potéticos! Y, si te parece, siéntate en el ágora y ponte un
cartel como los que venden remedios. ¿No negarás saber 81
cuanto aprendiste para no desacreditar los preceptos como
cosa inútil? ¿Qué daño te hizo la filosofía? ¿En qué te
ofendió Crisipo para que refutes sus trabajos por inútiles
con tu actitud? ¿No te bastaba con las desgracias de allí, con
las que tenías por causa de tu tristeza y tu padecimiento, aun
sin salir de tu tierra, sino que les añadiste otras más? Y si 82
ahora tienes otra vez conocidos y amigos tendrás más razo-
nes para gemir, y lo mismo si le coges cariño a otra tierra.
Entonces, ¿por qué vives? ¿Para añadir penas sobre penas
por las que eres desdichado? ¿Y luego a eso me lo llamas 83
afecto? ¿Qué afecto, hombre? Si es un bien, no es causa de
ningún mal. Si es un mal, nada tengo que ver con ello. Yo
nací para mi propio bien, para males no nací.

¿Cuál es, entonces, el ejercicio adecuado? En primer lu- 84
gar, el más elevado y principal y, en pocas palabras, como
de entrada, cuando tomes cariño a algo —no a nada inalie-
nable, sino a algo del tipo de una olla o un vaso de cristal—
que, cuando se rompa, te acuerdes y no te alteres. También 85
así en esto: cuando beses a un hijito tuyo o a un hermano o
a un amigo, nunca dejes ir del todo tu fantasía ni permitas
que tu efusión vaya hasta donde ella quiera, sino tira de ella,
conténla, como los que están en pie a espaldas de los que
celebran el triunfo y les recuerdan que son humanos[163]. Tú 86
también recuérdate a ti mismo algo así: que amas a un mor-

[163] Era costumbre que un esclavo acompañara en el carro al general que celebraba el triunfo; el rito tenía carácter apotropaico.

tal, que no amas nada de lo tuyo; te ha sido dado para este momento, no como cosa inalienable ni para siempre, sino igual que un higo o un racimo de uva, en determinada estación del año; y si lo deseas en invierno eres un insensato.
87 Así también, si añoras a tu hijo o a tu amigo cuando no te son dados, sabe que es como si desearas un higo en invierno. Lo que el invierno es para el higo, eso es cualquier circunstancia del universo para lo que en ella se nos arrebata.

88 Y, por lo demás, en el momento en que disfrutes con algo, propónte las representaciones contrarias. ¿Qué mal hay en que, mientras besas a tu hijo, digas susurrando «mañana morirás»? Y lo mismo con el amigo «mañana te marcharás, o tú o yo, y ya no nos veremos».

89 —Pero eso es de mal agüero.

Y también lo son algunos encantamientos, pero como son beneficiosos, no me echo atrás con tal de que sea de provecho. ¿Pero llamas tú de mal agüero a algo distinto de lo
90 que señala algún mal? De mal agüero es la cobardía, de mal agüero es la falta de nobleza, el duelo, la pena, la desvergüenza; esas palabras son de mal agüero. Y, sin embargo, ni siquiera ésas hay que temer decirlas para salva-
91 guarda de los asuntos. ¿Me dices que es palabra de mal agüero la que se refiere a cierto proceso natural? Di que es de mal agüero también segar las espigas: porque se refiere a la destrucción de las espigas; pero no a la del mundo. Llama también de mal agüero a la caída de la hoja y a hacerse el
92 higo higo seco y pasas las uvas. Pues todo eso son transformaciones de las primeras cosas en otras. No es destruc-
93 ción, sino cierta organización y gobierno ya dispuestos. Eso es el marcharse, un cambio pequeño. Eso es la muerte, un cambio mayor: de lo que existe ahora no a lo que no existe, sino a lo que no existe ahora.

—Entonces, ¿ya no existiré? 94

—No; existirás; pero al mundo le hace falta algo distinto de lo que eres ahora. Y es que tú naciste no cuando tú quisiste, sino cuando al mundo le hizo falta.

Por eso el hombre honrado y bueno, al acordarse de 95
quién es y de dónde ha venido y por quién fue creado atiende sólo a esto: cómo cubrirá su puesto ordenadamente y en
obediencia a la divinidad. «¿Aún quieres que permanezca? 96
Como libre, como noble, como tú quisiste, pues tú me hi- 97
ciste libre de impedimentos en lo mío. ¿Que ya no tienes necesidad de mí? ¡Que te sea para bien! También hasta ahora permanecí por ti, no por ningún otro y ahora, obede-
ciéndote, me marcho». «¿Cómo te marchas?» «De nuevo 98
como tú quisiste: como libre, como sirviente tuyo, como
quien es consciente de tus mandatos y prohibiciones. Pero, 99
mientras pase el tiempo en tus asuntos, ¿qué quieres que sea? ¿Gobernante o ciudadano particular, senador o plebeyo, soldado o general, maestro o señor de mi casa? Cualquier puesto y lugar que me señales, como dice Sócrates,
mil veces moriré antes que abandonarlo[164]. ¿Dónde quieres 100
que esté? ¿En Roma o en Atenas o en Tebas o en Gíaros?
Simplemente, acuérdate de mí allí. Si me envías a un lugar 101
donde, según la naturaleza, no hay un modo de vida para los hombres, me iré sin desobedecerte como si me hubieras tocado a retreta. No te abandonaré, ¡lejos de mí!, sino que me
haré cargo de que no tienes necesidad de mí. Si me fuera 102
dada una vida de acuerdo con la naturaleza, no buscaré otro

[164] Paráfrasis muy libre de PLAT., *Apol.* 28d-29a, contaminado con PLAT., *Apol.* 30c.

sitio más que aquel donde me hallo u otros hombres más que aquellos con los que estoy».

103 Ten esto a mano de día y de noche; esto has de escribir, esto has de leer, sobre esto has de dialogar contigo mismo; a otro decirle: «¿No puedes ayudarme en esto?» y acercarte
104 de nuevo a otro y a otro. Y luego, si sucede alguna cosa de las que se llaman indeseables, lo primero que te alivie al
105 punto será que no era imprevisto. Pues en cualquier caso es importante «saber que se ha engendrado un mortal»[165]. Así, en efecto, dirás también: «Sabía que era mortal», «sabía que podía marcharme», «sabía que me podían desterrar», «sabía
106 que me podían enviar a la cárcel». Luego, si te vuelves a ti mismo y buscas el lugar del que viene lo sucedido, rápidamente te darás cuenta de que «Viene de lo que no depende
107 del albedrío, de lo que no es cosa mía. Entonces, ¿qué tiene que ver conmigo?». Luego, lo más importante: «¿Quién me lo envió?». El jefe o el general, la ciudad, la ley de la ciudad: «Dámelo, pues he de obedecer siempre en todo a la
108 ley». Cuando te muerda la representación (que eso no está en tu mano), hazle frente con la razón, lucha contra ella, no dejes que cobre fuerzas ni que pase a lo siguiente imaginán-
109 dose lo que quiera y como quiera. Si estás en Gíaros, no te imagines los pasatiempos de Roma y las diversiones que tenía quien pasaba la vida allí y las que tendría al volver, sino manténte allí como debe vivir quien pasa la vida en Gíaros: valientemente en Gíaros. Y si estás en Roma, no te imagines los pasatiempos de Atenas, sino ocúpate sólo de los de allí.

[165] Dicho atribuido a Solón, Anaxágoras y Jenofonte.

Y luego, a todas las demás diversiones opón ésta, la que 110
procede de comprender que obedeces a la divinidad; que llevas a cabo no de palabra, sino de hecho lo propio del hombre honrado y bueno. ¡Qué gran cosa poderse decir a uno 111
mismo: «Lo que otros dicen con énfasis en la escuela —y creen que dicen cosas maravillosas— eso lo estoy haciendo yo. Y aquéllos, sentados, explican mis virtudes e investigan sobre mí y me elevan himnos; y el propio Zeus quiso que yo 112
tuviese en mí mismo la demostración de ello y conocer también él si tiene un soldado como es debido, un ciudadano como es debido y proponerme a los otros hombres como testigo de lo que no depende del albedrío: «Ved que teméis sin razón, que en vano deseáis lo que deseáis. No buscadlo el bien afuera, buscadlo en vosotros mismos. Si no, no lo hallaréis». «En esas condiciones me trae ahora 113
aquí, me envía luego allí, me presenta a los hombres pobre, sin poder, enfermo; me envía a Gíaros, me mete en la cárcel. No por odio —¡desde luego que no! ¿quién odiaría al mejor de sus sirvientes?— ni por descuido —él, que ni siquiera se descuida de ninguna menudencia—, sino para hacer que me ejercite y servirse de mí como testigo ante los otros. Destinado a tal servicio, ¿aún me preocupo de dónde 114
estoy o de con quiénes, o de qué dicen sobre mí? ¿Verdad que todo yo estoy destinado a la divinidad y a sus mandatos y órdenes?»

Si tienes siempre eso entre manos y lo practicas en ti 115
mismo y lo tienes a mano, nunca necesitarás quien te consuele, quien te dé fuerzas. Y es que lo vergonzoso no es no 116
tener qué comer, sino el no tener argumentos bastantes contra el temor, contra la tristeza. Si una sola vez consigues 117
la ausencia de tristeza o de miedo, ¿seguirán existiendo para ti el tirano o el lancero o los cesarianos o te reconcomerá un

nombramiento o los que sacrifican en el Capitolio para los auspicios[166] cuando has recibido tan gran poder de Zeus?
118 Pero no lo andes ostentando ni te jactes de ello, sino demuéstralo con obras. Y si nadie se da cuenta, que te baste el estar sano y ser feliz.

XXV

A QUIENES SE APARTAN DE LO QUE SE PROPUSIERON

1 Mira qué conseguiste de lo que te proponías al empezar, qué no, y cómo al recordarlo de unas cosas te alegras y por otras te apesadumbras y, si es posible, vuelve a tomar lo que
2 se te escapó. Que no han de rehuir los luchadores el mayor
3 combate, sino que han de encajar los golpes. Pues el combate no versa sobre la lucha y el pancracio[167], en lo cual con éxito y sin él cabe valer muchísimo y cabe valer poco y, ¡por Zeus!, cabe ser muy afortunado y muy desafortunado, sino sobre la misma felicidad y la bienaventuranza.

4 Entonces, ¿qué? Aunque ahora renunciemos, nadie nos impide luchar de nuevo ni es preciso esperar otros cuatro años a que llegue otra olimpiada, sino que el que se ha recuperado y se ha rehecho y trae el mismo afán puede luchar.

[166] Hemos traducido *optikíois* por «auspicios», de acuerdo con la interpretación de Wolf también seguida por OLD. y J. DE U. El término está testimoniado probablemente sólo en este pasaje. CHINNOCK (*Class. Rev.* 3 [1889] 70), piensa que se refiere a «*officia*» y así lo traduce SOUIL.: «pour leur entrée en charge»; entre las correcciones propuestas al texto se encuentra *opphikíois* (Coraes) que representaría la transcripción griega del latín *officia* y que, según OLD., es quizás la más plausible.

[167] Véanse nn. a III 1, 5.

Y si otra vez renuncias, otra vez puedes intentarlo, y si ven-
ces una sola vez eres como el que nunca renunció. Lo único, 5
que no empieces a hacerlo por gusto por la misma costum-
bre y, luego, como un mal atleta, vayas vencido recorriendo
el circuito, semejante a las codornices que han sobrevi-
vido[168]. «Me vence la imagen de un hermoso muchacho. ¿Y 6
qué? ¿No me venció hace poco? Me entran ganas de criticar
a alguien. ¿No critiqué hace poco?» Nos hablas como si 7
hubieras salido impune, como si uno le contestara al médico
cuando le prohíbe bañarse: «¿Es que no me bañé hace po-
co?» Si el médico pudiera responderle diría: «Ea, ¿y qué te
pasó al bañarte? ¿No te dio fiebre? ¿No tuviste dolor de ca-
beza?». Y tú, al criticar hace poco a alguien, ¿no actuaste 8
como un malvado? ¿Ni como un charlatán? ¿No alimentaste
tu hábito dándole como alimento sus propias obras?
¿Vencido por el muchacho saliste impune? Entonces, ¿por 9
qué mencionas lo de hace poco? Sería necesario —creo—
que al recordar los golpes, como los esclavos, nos alejára-
mos de los mismos errores. Pero no es igual: allí, en efecto, 10
el dolor produce la memoria, mientras que en los errores,
¿qué dolor hay, qué castigo? ¿Cuándo te acostumbraste a
rehuir el obrar mal?

---

[168] Al parecer, las codornices de pelea, una vez vencidas, quedan acobardadas de manera semejante a como les sucede a los gallos. Cf. POLLUX, IX 109.

XXVI

A QUIENES TEMEN LA POBREZA

1 ¿No te da vergüenza ser más cobarde e innoble que los esclavos fugitivos? ¿Cómo abandonan aquéllos a sus amos al huir? ¿En qué campos confían, en qué sirvientes? ¿Verdad que tras sustraer un poco, justo para los primeros días, luego ya andan de un lado a otro por tierra y por mar apa-
2 ñándose un recurso después de otro para alimentarse? ¿Y qué esclavo fugitivo ha muerto de hambre hasta la fecha? Pero tú tiemblas, no sea que te falte lo necesario, y pasas las
3 noches en vela. ¡Desdichado! ¿Tan ciego estás que no ves el camino, que no ves a dónde conduce la falta de lo necesario? ¿Que a dónde conduce? Al mismo sitio que la fiebre, al mismo que una piedra que te cae encima, a la muerte. ¿Pero no habías dicho tú eso muchas veces a los compañeros, no habías leído muchas cosas de ésas, no las habías escrito también? ¿Cuántas veces te jactaste de que estabas sereno ante la muerte?

4 —Sí, pero también los míos pasarán hambre.

Y entonces, ¿qué? ¿Conduce su hambre a alguna otra parte? ¿No es también el mismo camino de bajada? ¿No es
5 igual lo de abajo? ¿No quieres mirar confiadamente allí, a la completa necesidad y falta de recursos adonde han de bajar los más ricos y los que han ocupado las magistraturas más importantes y los propios reyes y tiranos y tú, hambriento, si se tercia, mientras que ellos reventando de indigestión y
6 borrachera? Hasta ahora, ¿qué mendigo has visto normal-

mente que no fuera viejo? ¿Y cuál que no fuera rematadamente viejo? Y tiritando noche y día y tirados por el suelo y alimentándose justo con lo necesario llegan casi a no poder ni siquiera morir, mientras que tú, hombre sin defecto fí- 7
sico, con pies y manos, ¿tanto miedo tienes al hambre? ¿No puedes sacar agua, escribir, ser pedagogo, guardar la puerta ajena?[169].

—Pero es vergonzoso llegar a esa necesidad.

Aprende, entonces, lo primero, qué cosas son vergonzosas y luego dinos que eres filósofo. Pero, por ahora, ni siquiera consientas que otro te lo llame.

¿Es vergonzoso para ti lo que no es obra tuya, de lo que 8
tú no eres responsable, lo que, simplemente, te ha salido al encuentro, como el dolor de cabeza, como la fiebre? Si tus padres fueran pobres —o fueran ricos, pero dejaran a otros por herederos y en vida no te ayudaran en nada— ¿sería eso para ti vergonzoso? ¿Eso aprendiste con los filósofos? 9
¿Nunca has oído que lo vergonzoso es reprobable y que lo reprobable merece ser reprobado? ¿Pero a quién vas a reprobar por lo que no es obra suya, por lo que él no hizo? Entonces, ¿hiciste tú eso, que tu padre fuera como es? ¿O está en tu mano corregirle? ¿Te ha sido dado eso? Entonces, 10
¿qué? ¿Es preciso que tú quieras lo que no te ha sido dado o que te avergüences de que no te tocara en suerte? ¿Tanto te 11
has acostumbrado al filosofar a fijarte en los otros y a no esperar nada tú de ti mismo? Pues entonces, laméntate y 12
gime y come con miedo, no sea que mañana no tengas alimento; tiembla por los esclavitos, no vayan a robar algo, a

[169] Oficios todos ellos más propios de esclavos que de hombres libres. No obstante, Cleantes regaba los huertos por la noche (véase más abajo, párr. 24, y Dióg. Laerc., VII 168) y, tal vez, el propio Epicteto fue pedagogo en casa de Epafrodito.

13 huir, a morir. Tú vive así y no lo dejes nunca porque te
acercaste a la filosofía sólo de nombre y pusiste en ver-
güenza sus preceptos cuanto pudiste, mostrándolos como
inútiles y perjudiciales para quienes los reciben. Nunca de-
seaste el equilibrio, la imperturbabilidad, la impasibilidad.
Nunca adulaste a nadie por esto, pero a muchos por sus si-
logismos. Nunca pusiste a prueba tú en ti mismo ninguna de
estas representaciones. «¿Puedo soportarlo o no puedo?
14 ¿Qué me queda?». Pero como todo te va bien y sin riesgos,
te quedaste parado en el último tópico, el de la inmutabili-
dad, para tener inmutable... ¿el qué? La cobardía, la falta de
nobleza, la admiración por los ricos, el deseo que no obtiene
su fin, el rechazo fallido[170]. Te preocupabas de la seguridad
de esas cosas.

15 ¿No sería necesario sacar primero algo en claro del razo-
namiento y luego poner en ello tu seguridad? ¿A quién has
visto tú hasta ahora construir una cornisa sin muro alguno al
16 que rodear[171]? ¿Y qué portero se sienta donde no hay
puerta? Pero tú te ejercitas en poder hacer demostraciones.
¿Cuáles? Te ejercitas en que no zarandeen tu opinión me-
17 diante sofismas. ¿Qué opinión? Muéstrame primero qué
observancia guardas, qué mides o qué pesas. Y así muéstra-
18 me luego la balanza o el medimno[172]. ¿O hasta cuándo

[170] La expresión *apoteuktikèn ékklisin* que aparece en la tradición manuscrita es un absurdo terminológico en Epicteto, ya que *apoteuktiké* suele ir referido al deseo *(órexis)* y no al rechazo *(ékklisis)*. La corrección propuesta por SCHENKL, *tèn atelè órexin, apoteuktikén, <tèn periptotikèn> ékklisin,* «el deseo fallido que no obtiene su fin, el rechazo en cuyo objeto uno va a dar», es introducida en el texto por SOUIL. y calificada de muy plausible por OLD.

[171] Reminiscencia de PLAT., *Rep.* 534e.

[172] La comparación de la lógica con una balanza u otro instrumento de medición aparece también en I 17, 7.

estarás midiendo ceniza? ¿No debías mostrar lo que hace a los hombres felices, lo que hace que sus asuntos avancen como quieren, aquello por lo que no hay que censurar a nadie ni que reprochar a nadie, atender al gobierno del universo? Muéstrame eso.

—Mira, te lo muestro —dice uno—, te resolveré unos 19
silogismos.

Eso es lo que mide, esclavo, pero no es lo medido. Por 20
eso pagas ahora la pena de lo que descuidaste: tiemblas, estás en vela, consultas con todos y, si tus deliberaciones no van a agradar a todos, crees haber consultado mal.

Y, luego, te aterra el hambre, según parece. Pero a ti no 21
es que te aterre el hambre, sino que temes no tener un cocinero, no tener otro que haga la compra, otro que te calce, otro que te vista, otros que te den masaje, otros que te acompañen para que te den masaje aquí y allá en el baño,
después de desnudarte y ponerte estirado como un crucifi- 22
cado; y que luego el que va a ungirte con aceites, poniéndose a tu lado, diga: «date la vuelta, trae el costado, cógele la cabeza, a ver el hombro»; y luego, al llegar del baño a casa grites: «¿nadie trae de comer?»; y luego: «quita
las mesas, pasa la esponja». Eso te aterra, el no poder llevar 23
una vida de enfermo; así que aprende la de los sanos, cómo viven los esclavos, cómo los obreros, cómo los genuinos filósofos, cómo vivió Sócrates —y éste, con su mujer e hijos—, cómo Diógenes, cómo Cleantes, asistiendo a la es-
cuela y aguador al tiempo[173]. Si quieres tener eso lo tendrás 24
siempre y vivirás con confianza. ¿En qué? En lo único que cabe confiar: en la lealtad, en las cosas libres de trabas, en lo que no se te puede arrebatar, esto es, en tu propio albe-

[173] Véase n. a párr. 7.

25 drío. ¿Por qué te has hecho tan inútil y perjudicial que nadie
quiere admitirte en su casa, que nadie quiere ocuparse de ti?
Que un cacharro entero y útil tirado fuera lo recogerá cual-
quiera que lo encuentre y lo considerará de provecho,
mientras que a ti nadie, sino que todos te tendrán por un
26 castigo. Así, no puedes ofrecer siquiera la utilidad del perro
ni del gallo. ¿Para qué, entonces, quieres aún vivir siendo
así?

27 ¿Temerá algún hombre bueno que le falte el alimento?
No les falta a los ciegos, no les falta a los cojos. ¿Le faltará
al hombre bueno[174]? Al buen soldado no le falta quien le
28 pague, ni al artesano ni al curtidor. ¿Y le faltará al bueno?
¿Así se despreocupa la divinidad de sus propias obras, de
sus servidores, de sus testigos, los únicos de los que se sirve
como ejemplo ante los ignorantes de que existe y gobierna
bien todo y no se despreocupa de los asuntos humanos y de
que para el hombre bueno no existe ningún mal, ni vivo ni
después de la muerte[175]?

29 —Y cuando no proporciona alimentos, ¿qué?

Pues, ¿qué otra cosa, sino que, como buen estratego, me
llamó a retirada? Obedezco, le sigo; bendiciendo al que
30 me guía, cantando sus obras. Y es que llegué cuando a él le
pareció y de nuevo me voy cuando le parece y ésta fue mi
tarea mientras viví: cantar a la divinidad para mí mismo tan-
31 to ante uno como ante muchos. No me proporciona muchas
cosas, tampoco abundancia, no quiere que esté en la moli-
cie; tampoco se las proporcionó a Heracles, su propio hijo,
sino que otro reinó sobre Argos y Micenas mientras que él
32 recibía órdenes y se esforzaba y se entrenaba. Y se trataba

[174] Cf. Mt., VI 31 y 33.

[175] Plat., *Apol.* 41d ligeramente modificado.

de Euristeo, que no es que no fuera rey ni de Argos ni de
Micenas, sino que ni siquiera lo era de sí mismo, mientras
que Heracles era gobernante y jefe de toda la tierra y el mar,
extirpador de la injusticia y la ilegalidad, introductor de la
justicia y la pureza; y eso lo hizo desnudo y solo. Y Ulises, 33
cuando fue arrojado como náufrago, ¿verdad que no le
humilló la falta de recursos, verdad que no le doblegó? Sino
que mira cómo iba a las doncellas a pedir lo necesario, lo
que parece vergonzosísimo pedírselo a otro,

Como un león criado en el monte[176].

¿Confiando en qué? No en la fama ni en el dinero ni en las 34
magistraturas, sino en su propia fuerza, es decir, en sus
opiniones sobre lo que depende de nosotros y lo que no de-
pende de nosotros. Pues eso es lo único que hace a los li- 35
bres, a los que no tienen trabas, lo que hace levantar el cue-
llo a los humillados, lo que hace mirar directamente a los
ojos de los ricos y los tiranos. Y ése era el regalo del filóso- 36
fo. ¿Y tú no saldrás con confianza, sino temblando por tu
ropita y tus vajillitas de plata? ¡Desgraciado! ¿Así has per-
dido el tiempo hasta ahora?

—Y si enfermo, ¿qué? 37

—Enfermarás apropiadamente.

—¿Quién me cuidará?

—La divinidad, los amigos.

—Yaceré en cama dura.

—Pero como un hombre.

—No tendré una casa adecuada.

—¿En una adecuada no enfermarías?

[176] HOM., *Od.* VI 130.

—¿Quién me hará la comida?

—Quienes se la hacen también a los demás. Enfermarás como Manes[177].

—¿Cuál será el término de la enfermedad?

38 —¿Cuál otro sino la muerte? ¿No te das cuenta de que lo capital de todos los males para el hombre y de la falta de nobleza y de la cobardía no es la muerte, sino más bien el miedo a la muerte?

39 En eso, pues, ejercítateme, que a eso tiendan todos los discursos, los ejercicios, las lecturas, y sabrás que sólo así se liberan los hombres.

---

[177] Es un nombre típico de esclavos. Probablemente hay una referencia al dicho de Zenón recogido por MUSONIO RUFO (fr. 18A, pág. 98, 4 y ss., ed. HENSE), según el cual, cuando el médico recetó a Zenón que comiera pichones, le respondió: «Trátame como a Manes».

LIBRO IV

CAPÍTULOS DEL LIBRO CUARTO

I

SOBRE LA LIBERTAD

Libre es el que vive como quiere, al que no se puede 1
forzar ni poner impedimentos ni violentar, sin obstáculos en sus impulsos ni fallos en sus deseos ni tropiezos en sus rechazos. Entonces, ¿quién quiere vivir en el error? Nadie. 2

¿Quién quiere vivir engañado, dejándose arrastrar, siendo
3 injusto, incontinente, quejumbroso, vil? Nadie. Por tanto,
ningún malvado vive como quiere. Ni tampoco, por consi-
4 guiente, es libre. Pero, ¿quién quiere vivir entristecido, te-
meroso, envidioso, compadeciendo, deseando y fallando en
5 el deseo, rechazando y yendo a caer en ello? Ni uno. ¿Tenemos algún malvado sin tristezas, sin temores, libre de eventualidades, libre de frustraciones? Ninguno. Por tanto, tampoco tenemos a ninguno libre.

6 Si oyera esto uno que ha sido dos veces cónsul y si añades: «Pero tú, desde luego, eres sabio; nada de esto va con-
7 tigo», te perdonará, pero si le dices las verdades: «En nada difieres de los que han sido vendidos tres veces en punto a no ser también tú un esclavo», ¿qué otra cosa has de esperar sino golpes?

8 —¿Cómo que yo soy esclavo? —dice—. Libre mi padre, libre mi madre; por lo cual nadie puede hablar de compra. Y además soy senador y amigo del César[1] y he sido cónsul y tengo muchos esclavos.

9 —En primer lugar, excelente senador, de la misma esclavitud que tú eran quizá esclavos tu padre y tu madre y tu
10 abuelo y unos tras otros todos tus antepasados. Y además, si eran libres, ¿eso qué tiene que ver contigo? ¿Y qué si ellos eran nobles y tú innoble, si aquéllos valientes y tú cobarde, si ellos continentes y tú incontinente?

11 —¿Y qué tiene que ver eso con ser esclavo? —dice.

¿Te parece que no tiene nada que ver con ser esclavo el obrar contra la propia voluntad, obligado, gimiendo?

---

[1] Título muy codiciado a pesar de no ser oficial y que se aplicaba a los senadores y caballeros admitidos en la corte imperial romana.

—Sea —responde—, pero, ¿quién puede obligarme 12
sino el dueño de todos, el César?
—Por consiguiente, tú mismo reconoces que hay uno 13
que es dueño tuyo. Que no te sirva de consuelo el que sea,
como dices, dueño común de todos; date cuenta de que eres
esclavo de casa grande. Eso suelen gritar también los nico- 14
politanos[2]: «¡Fortuna al César, somos libres!»
Sin embargo, si te parece, dejemos de momento al César 15
y responde a esto: ¿nunca te enamoraste de nadie? ¿Ni de
una muchacha, ni de un muchacho, ni de un esclavo, ni
de un libre?
—Y eso, ¿qué tiene que ver con ser esclavo o libre? 16
—¿Nunca te mandó tu amada algo que tú no quisieras? 17
¿Nunca adulaste a tu esclavito? ¿Nunca le besaste los pies?
Sin embargo, si alguien te obligara a besar los del César lo
considerarías una ofensa y un exceso de tiranía. ¿Y qué otra
cosa es la esclavitud? ¿Nunca saliste por la noche a donde 18
no querías? ¿Gastaste lo que no querías? ¿Dijiste algo gi-
miendo y suspirando, consentiste que te insultaran, que te
cerraran la puerta? Pero si te avergüenza confesar lo tuyo, 19
mira lo que dice y hace Trasónides[3], que tantas campañas
llevó a cabo, quizá más que tú. En primer lugar, salió por la
noche, cuando Getas[4] no se atrevía a salir, pero al verse
obligado por él, aun dando muchas voces y renegando de la
amarga esclavitud, salió. Y luego, ¿qué decía? Dice: 20

Una muchacha vulgar me tiene esclavizado

[2] De Nicópolis, donde Epicteto impartía sus enseñanzas.

[3] Nombre de un «soldado fanfarrón» de la comedia *El odiado*, de MENANDRO.

[4] Esclavo de comedia, con nombre, según era costumbre, del lugar de procedencia.

a mí, a quien nunca esclavizó un enemigo[5]

21 Desdichado, que hasta eres esclavo de una muchacha, y
de una muchacha vulgar. ¿Por qué sigues aún llamándote li-
22 bre? ¿Por qué sigues alardeando de tus campañas? Y luego
pide una espada y se enfada con quien por benevolencia no
se la da y envía regalos a la que le odia y le suplica y llora
23 y, luego, si consigue algún pequeño progreso, se ufana. Pero
aun entonces, ¿por qué?

Ni ansiar ni temer, eso es la libertad[6].

24 Mira cómo nos servimos del concepto de libertad en el
25 caso de los animales. Crían leones domesticados y los ali-
mentan y algunos los llevan consigo. ¿Y quién dirá de ese
león que es libre? ¿No será que cuanto más cómodamente
viva, más esclavizado? ¿Qué león que cobrara sentido y ra-
26 ciocinio iba a querer ser uno de esos leones? ¡Venga! ¿Y
esos pájaros que cogen y alimentan en cautividad, ¿cuánto
sufren intentando huir? Incluso algunos de ellos mueren de
27 hambre antes que soportar tal género de vida; y los que so-
breviven a duras penas y con dificultades y consumiéndose,
sólo con que hallen un resquicio, se echan a volar. Tanto de-
sean la natural libertad y el ser independientes y sin trabas.
28 —¿Y qué encuentras de malo en ello?
—¡Qué cosas dices! Nací para volar a donde quiera, pa-
ra vivir al aire libre, para cantar cuando quiera. ¡Y tú me

---

[5] Versos de *El odiado,* de MENANDRO (fr. 5 KOERTE, pág. 127).

[6] El pasaje está corrupto en los manuscritos. Las correcciones propuestas por otros editores presentan sentidos muy diversos del que aquí ofrecemos, ateniéndonos a la edición de J. DE U.

arrebatas todo eso y me preguntas que qué encuentro de malo en ello!

Por eso, sólo llamaremos libres a cuantos no soportan la 29
captura, sino que en cuanto son apresados mueren y escapan. Así también dice Diógenes[7] en alguna parte que hay un 30
medio para la libertad: morir apaciblemente; y escribe al rey de los persas[8]: «No puedes esclavizar a la ciudad de los atenienses; no más —dice— que a los peces». «¿Cómo? ¿Que no los capturaré?» «Si los capturas, te abandonarán y se 31
irán, como los peces. Y es que, si coges un pez, se te muere. Y si los atenienses mueren al ser capturados, ¿qué beneficio sacas de tu expedición?» Eso es la voz de un hombre libre 32
que ha estudiado el asunto con interés y, como es natural, lo ha desentrañado. Pero si buscas en un sitio distinto de donde está, ¿qué hay de admirable en que no lo descubras?

El esclavo al punto pide ser manumitido. ¿Por qué? ¿Os 33
parece que tiene ganas de dar dinero a los cobradores de la vigésima[9]? No, sino que se imagina que ha sufrido trabas y vivido con dificultades por no haber alcanzado eso hasta ahora. «Si soy manumitido —dice—, al punto será todo 34
placidez, no haré caso a nadie, hablaré con todos como igual y semejante, iré por donde quiera, vendré de donde quiera y a donde quiera». Luego le dejan libre e, inmedia- 35
tamente, no teniendo dónde ir a comer, busca a quién adular, con quién cenar. Luego, o trafica con su cuerpo y sopor-

---

[7] A juzgar por esta cita y la de IV 1, 156 y de lo que se puede deducir de II 3, Epicteto habría manejado una colección de escritos de Diógenes mucho más amplia que la que se nos ha conservado.

[8] Según OLD. podría referirse a Artajerjes Oco, rey persa en guerra contra Atenas en 355 a. C.

[9] Se refiere a la tasa del cinco por ciento que se había de pagar al estado por la manumisión.

ta lo más tremendo —y aunque consiga un pesebre ha caído
36 en una esclavitud mucho más dura que la primera— o, si le
va bien, hombre sin gusto, se enamora de una muchacha; y
si no le hace caso se queja y echa de menos la esclavitud.
37 «¿Qué mal había en ello? Otro me vestía, otro me calzaba,
otro me alimentaba, otro me cuidaba en la enfermedad, yo
poco le servía. Mientras que ahora, desdichado, ¡lo que ten-
38 go que pasar sirviendo a muchos en vez de a uno! Sin em-
bargo —dice—, si consigo los anillos[10], entonces sí que
viviré con la mayor placidez y felicidad». Pero, primero,
para conseguirlos, sufre lo que se merece. Y luego, después
39 de conseguirlos, otra vez lo mismo. Entonces dice: «Si hago
una campaña, adiós todos mis males». Hace una campaña,
sufre como un condenado y no deja de pedir la segunda y la
40 tercera campañas[11]. Y luego, cuando pone el colofón[12] y
llega a senador, entonces se vuelve un esclavo que va al se-
nado, entonces pasa por la más hermosa y brillante esclavi-
41 tud. Para que no sea necio, sino que aprenda lo que decía
Sócrates, qué es cada cosa[13] y no aplique al azar las presun-
ciones a las materias particulares.

42 Ésa es la causa de todos los males para los hombres: el
no ser capaces de aplicar las presunciones generales a lo
43 particular[14]. Pero nosotros pensamos cada uno de una ma-
nera. Uno piensa: «Está enfermo». De ninguna manera, sino
que no aplica las presunciones. Otro: «Es pobre»; otro:
«Tiene un padre o una madre de mal carácter»; y para otro

---

[10] De uso restringido a *nobiles* y *equites* al principio, fueron permitidos más adelante también a los libertos.

[11] Cf. n. a II 14, 17.

[12] Cf. n. a II 14, 19.

[13] Cita aproximada de JEN., *Memor.* IV 6, 1.

[14] El tema se trata ampliamente en II 17.

«el César no le es favorable». Eso es simple y sencillamente no saber aplicar las presunciones. Porque, ¿quién no tiene 44
del mal la presunción de que es perjudicial, que hay que rehuirlo, que hay que apartarlo por todos los medios? Una presunción no se contradice con otra sino cuando llega el caso de aplicarlas. ¿En qué consiste esa cosa mala, perjudi- 45
cial y que hay que rehuir? Responde: «No ser amigo del César»[15]. Fue por mal camino, falló en la aplicación, se atormenta, busca lo que nada tiene que ver con lo propuesto. Porque consiguiendo ser amigo del César sigue sin haber conseguido lo que buscaba. ¿Qué es lo que busca cualquier 46
hombre? Gozar de equilibrio, ser feliz, hacer todo como quiere, no tener impedimentos, no verse coaccionado. Y cuando llegue a ser amigo del César, ¿deja de tener impedimentos, deja de ser coaccionado, goza de equilibrio, vive en paz? ¿Por quién nos informaremos? ¿A quién tenemos más digno de confianza que a ese mismo que ha llegado a ser amigo del César?

—Ven aquí en medio y dinos: ¿cuándo dormías menos 47
inquieto, ahora o antes de ser amigo del César?

Al punto oyes:

—Deja, por los dioses, de burlarte de mi suerte. No sabes lo que paso, desdichado de mí. Apenas ha venido el sueño cuando alguien viene a decirme : «Ya se ha despertado»; «ya sale». Y luego, las inquietudes, las preocupaciones.

—¡Ea! ¿Y cuándo comías más a gusto, antes o ahora? 48

Escúchale también qué dice sobre eso: si no le invitan, se aflige; si le invitan, come como un siervo junto a su amo, atento todo el tiempo a no decir o hacer ninguna simpleza.

[15] Cf. n. a IV 1, 8.

¿Y qué crees que teme? ¿Que le azoten como a un esclavo? ¿Cómo le va a ir tan bien? Sino que, como corresponde a un
49 hombre tal, amigo del César, teme perder el cuello. ¿Cuándo te bañabas menos inquieto? ¿Cuándo hacías ejercicio con menos preocupaciones? En conjunto, ¿qué vida prefie-
50 res vivir, la de entonces o la de ahora? Puedo jurar que no hay nadie tan insensato o tan falso que no lamente más sus desgracias cuanto más amigo del César sea.

51 Así que cuando ni los llamados reyes ni los amigos de los reyes viven como quieren, ¿quiénes serán aún libres? Busca y hallarás. Que tienes recursos de la naturaleza para
52 descubrir la verdad. Si tú mismo no eres capaz, moviéndote sólo con ellos, de sacar la conclusión, escucha a quienes ya la buscaron. ¿Qué dicen?

—¿Te parece que la libertad es un bien?

—El mayor.

—¿Puede ser desdichado o irle mal a alguien que consigue el mayor bien?

—No.

—Por tanto, afirma con seguridad que no son libres cuantos veas desdichados, intranquilos, padeciendo.

53 —Lo afirmo.

—Por tanto ya nos hemos alejado de los temas de la compra y la venta y de esas maneras de pasar a formar parte de la hacienda[16]. Si estuviste de acuerdo acertadamente, el Gran Rey[17] no sería libre si fuera desdichado, y lo mismo

[16] Epicteto contrapone las características del esclavo moral a las del esclavo legal.

[17] De Persia, citado como ejemplo de hombre poderoso.

un reyezuelo y un consular y el que ha sido dos veces cón-
sul.

—De acuerdo.

—Respóndeme aún a otra cosa más: ¿te parece que la 54
libertad es algo grande, noble y valioso?

—¿Cómo no?

—¿Se puede alcanzar algo tan valioso y noble y ser
ruin?

—No se puede. 55

—Entonces, cuando veas a alguien sometido a otro o
adulándole contra lo que piensa, di convencido de él que no
es libre. Y no sólo si lo hace por una cenita, sino aunque lo
haga por ser prefecto o cónsul. Pero a aquéllos, a los que
lo hacen por cosas pequeñas, llámalos esclavitos, mientras 56
que a éstos, esclavazos, como se merecen.

—De acuerdo también en eso.

—¿Te parece que la libertad es algo independiente y
autónomo?

—¿Cómo no?

—Entonces, cualquiera a quien otro pueda poner impe-
dimentos o coaccionar, di convencido que no es libre. Y no 57
me andes mirando sus abuelos y bisabuelos, ni busques
compra y venta, sino que si le oyes que desde dentro y con
pasión dice: «¡Señor!», aunque le precedan doce fasces[18],
llámale esclavo. Y si le oyes decir «¡Pobre de mí, lo que
paso!», llámale esclavo. Y si le ves gemir, hacer reproches,
que no es feliz, llámale esclavo vestido de púrpura[19]. Y si 58

[18] Las que precedían a los cónsules.

[19] Cf. n. a I 2, 18.

no hace ninguna de esas cosas no le llames aún libre, sino entérate de sus opiniones, no estén en algo coaccionadas, con impedimentos, expuestas a la desdicha. Y si le hallas así, llámale esclavo en Saturnales[20]. Di que su dueño está
59 fuera. Luego llegará y se dará cuenta de lo que pasa. ¿Quién vendrá? Todo el que tenga potestad para concederle o quitarle las cosas que él quiere.

—¿Así que tenemos muchos amos?

—Efectivamente. Y es que tenemos a las cosas por dueños anteriores a éstos. Y las cosas son muchas. Por eso es necesario que los que tienen potestad sobre alguna de estas
60 cosas sean amos. Porque, en efecto, nadie teme al propio César, sino la muerte, el destierro, la confiscación de bienes, la prisión, la deshonra. Ni nadie ama al César, a menos que sea de mucha valía, sino que amamos la riqueza, un tribunado, una pretura, un consulado. Cuando es eso lo que amamos y odiamos y tememos, por fuerza los que tienen poder sobre ello son nuestros amos. Por eso también los ve-
61 neramos como a dioses, porque pensamos que «lo que tiene poder sobre lo más beneficioso es divino». Y luego suponemos erróneamente: «Éste tiene poder en lo más beneficioso». Por fuerza lo que se deduzca de esas dos premisas resultará mal.

62 ¿Qué es lo que hace al hombre libre de impedimentos e independiente? No lo hace la riqueza ni el consulado ni la
63 realeza, sino que ha de hallarse alguna otra razón. ¿Qué es lo que nos hace libres de impedimentos y trabas al escribir?

---

[20] Durante las Saturnales, celebradas del 17 al 23 de diciembre, los esclavos disfrutaban de una libertad temporal, de modo que podían hablar a sus amos con toda franqueza y eran tratados por ellos en pie de igualdad.

El saber escribir. ¿Y qué al tocar la cítara? El saber tocar la cítara. Por tanto, también al vivir el saber vivir.

En general ya lo has oído. Medítalo también en los ca- 64
sos particulares. ¿Puede estar libre de impedimentos el que desea algo que depende de otros?

—No. 65

—¿Puede estar libre de trabas?

—No.

—Por tanto, tampoco puede ser libre. Mira, pues: ¿no tenemos nada que dependa sólo de nosotros? ¿O todo, o unas cosas dependen de nosotros y otras de los demás?

—¿Cómo dices? 66

—El cuerpo, cuando quieres conservarlo íntegro, ¿depende de ti o no?

—No depende de mí.

—¿Cuando quieres que tenga salud?

—Eso tampoco.

—¿Cuando quieres que sea hermoso?

—Eso tampoco.

—¿Que viva y que muera?

—Eso tampoco.

—Por tanto, el cuerpo es ajeno, sometido a todo lo que es más fuerte que él.

—De acuerdo. 67

—El campo, ¿está en tu mano tenerlo cuando quieras y cuanto quieras y como quieras?

—No.

—¿Y los esclavos?

—No.

—¿Y los vestidos?

—No.

—¿Y la casita?

—No.

—¿Y los caballos?

—Ninguna de esas cosas.

—Y si quieres por todos los medios que vivan tus hijos o tu mujer o tu hermano o tus amigos, ¿está en tu mano?

—Eso tampoco.

68 —Entonces, ¿no tienes nada sobre lo que poseas dominio, que sólo dependa de ti, o tienes algo de ese tipo?

—No lo sé.

69 —Entonces fíjate y piensa esto: ¿Verdad que nadie puede hacerte asentir a la mentira?

—Nadie.

—Entonces, al menos en el terreno del asentimiento estás libre de impedimentos y trabas.

—De acuerdo.

70 —¡Ea! ¿Y puede obligarte alguien a sentir impulsos hacia lo que no quieres?

—Puede. Que si me amenaza con la muerte o las cadenas me obliga a sentir el impulso.

—Entonces, ¿le seguirás haciendo caso si desprecias la muerte y las cadenas?

—No.

71 —Por tanto, ¿es cosa tuya despreciar la muerte o no es cosa tuya?

—Cosa mía.

—Por tanto, ¿también es cosa tuya el sentir impulso o no?

—De acuerdo, es cosa mía.

—¿Y el sentir repulsión hacia algo? También es cosa tuya.

72 —¿Y qué, si cuando siento deseos de pasear alguien me lo impide?

—¿A qué te pondrá impedimentos? ¿Verdad que al asentimiento no? No. Entonces, ¿al cuerpecito? Sí; como si se los pusiera a una piedra.

—De acuerdo, pero ya no me paseo.

—¿Y quién te ha dicho que el pasear sea cosa tuya y sin 73
impedimentos? Porque yo llamaba libre de impedimentos
sólo a sentir el impulso. Donde haya una necesidad del
cuerpo y de su cooperación, ya vienes oyendo que no es
cosa tuya.

—De acuerdo también en eso. 74

—¿Y puede obligarte alguien a desear lo que no quieres?

—Nadie.

—¿Y a proponerte algo o a intentarlo o, sencillamente, a servirte de las representaciones que se te presenten?

—Tampoco a eso. Pero impedirá que yo, al desear, al- 75
cance lo que deseo.

—Pero si deseas alguna cosa de las tuyas y libre de impedimentos, ¿cómo te lo impedirá?

—De ninguna manera.

—Entonces, ¿quién te dice que el que desea lo ajeno está libre de impedimentos?

—En ese caso, ¿no he de desear la salud? 76

—De ninguna manera, ni ninguna otra cosa ajena. Y lo 77
que no está en tu mano proporcionártelo o conservarlo
cuando quieras, eso es ajeno. ¡Lejos de ello no sólo las ma-
nos, sino también el deseo! Si no, si admiras algo de lo que
no es tuyo, si te aficionas a algo de lo sometido y mortal, te
entregas tú mismo como esclavo, agachas la cabeza.

—¿No es mía la mano? 78

—Es una parte tuya, pero por naturaleza es barro, sujeta a impedimentos, coercible, sierva de todo lo que es más

79 fuerte. ¿Y qué te digo de la mano? Es preciso que tengas de todo tu cuerpo el concepto de que es como un borriquillo aparejado mientras sea posible, mientras te sea dado; pero si hubiera una requisa y se apoderara de él un soldado, déjalo;
80 no te resistas ni rezongues. Si no, perderás igual el burro y recibirás palos. Y si ese ánimo has de tener respecto al cuerpo, mira qué queda para con el resto de las cosas que uno se procura por causa del cuerpo. Si lo uno es un borriquillo, lo otro son las briditas del borriquillo, las albardas, las herraduritas, la cebada, la hierba. ¡Deja también eso! ¡Piérdelo antes y más dócilmente que el borriquillo!

81 Y una vez que te hayas preparado con esta preparación y que te hayas ejercitado con este ejercicio de distinguir lo ajeno de lo propio, lo sujeto a impedimentos de lo libre de ellos, en considerar que lo uno tiene que ver contigo, que lo otro no tiene que ver contigo, en atenerte en ello[21] al deseo,
82 en ello[21] al rechazo, ¿verdad que ya no temerás a nadie? A nadie. ¿Por qué ibas a temer? ¿Por lo tuyo, en lo que para ti reside la esencia del bien y del mal? ¿Y quién tiene potestad sobre ello? ¿Quién puede arrebatártelo, quién estorbártelo?
83 No más a ti que a la divinidad. Pero, ¿por el cuerpo y la hacienda? ¿Por lo ajeno? ¿Por lo que no tiene nada que ver contigo? ¿Y qué otra cosa estudias desde el principio sino distinguir lo tuyo y lo que no es tuyo, lo que está en tu mano y lo que no está en tu mano, lo sujeto a impedimentos

[21] «Ello» se refiere a «lo propio, lo libre de impedimentos, lo que tiene que ver contigo». La abundancia de elementos deícticos en el pasaje dificulta la comprensión del mismo y ha llevado a algunos traductores a malinterpretar el texto: como bien señala J. DE U. —y tantas veces repite Epicteto—, el deseo y el rechazo sólo deben operar sobre «lo propio, lo libre de impedimentos, lo que tiene que ver contigo», y no el deseo sobre esto y el rechazo sobre sus contrarios.

y lo libre de ellos? ¿Por qué acudiste a los filósofos? ¿Para 84
ser igual de infeliz y desdichado? Por consiguiente, ¿así llegarás a ser impávido e imperturbable? ¿Qué tendrá que ver contigo la tristeza? Porque el miedo nace de lo que se espera, la tristeza de lo presente. ¿Qué vas a seguir ansiando? De lo que depende del albedrío, por ser cosa tuya y presente, tienes el deseo comedido y asentado; de lo que no depende del albedrío, ¿vas a desear nada, para hacer lugar a aquella irracionalidad y vehemencia y urgencia fuera de la medida?

Cuando sea ése tu estado de ánimo frente a las cosas, 85
¿qué hombre podrá seguir siendo temible? Pues, ¿qué tiene de temible un hombre para otro hombre al ser visto o al hablar o, simplemente, en el trato? No más que un caballo para otro caballo o un perro para otro perro o una abeja para otra abeja. Pero son las cosas las que son temibles para cada uno, y cuando alguien puede proveérselas o arrebatárselas a uno, entonces es cuando ése se vuelve temible.

¿Cómo, entonces, se destruye una fortaleza[22]? No por el 86
hierro ni por el fuego, sino por las opiniones. Y si destruyéramos la que hay en la «ciudad», ¿verdad que no habríamos echado abajo la de «fiebre», verdad que tampoco la de «mujeres hermosas», verdad que tampoco, sencillamente,

[22] La metáfora que sigue es complicada: la «fortaleza» serían los recién mencionados hombres que pueden dar o quitar a otros hombres las cosas que éstos desean o rechazan. Pero, además, hay otra «fortaleza en nosotros», la de la vana opinión *(dógma)*. Una vez destruida la fortaleza interior, la otra, la exterior, dejará de afectarnos desde el momento en que, guiados por opiniones correctas y confiados en la divinidad, hayamos puesto el deseo y el rechazo en lo que nos concierne. OLD. y J. DE U. interpretan diversamente el pasaje. En todo caso, parece adecuada la afirmación de J. DE U.: «Hay una protesta de conformismo político o indiferencia frente a las acusaciones de anarquía de que eran objeto los filósofos».

habríamos echado abajo la fortaleza que hay en nosotros, ni
a los tiranos que hay en nosotros, a los que tenemos sobre
nosotros cada día, unas veces los mismos y otras veces
87 otros? Pues por aquí hay que empezar y desde aquí hay que
abatir la fortaleza; expulsar a los tiranos: dejar de lado el
cuerpo, sus partes, las facultades, la hacienda, la fama, las
magistraturas, las honras, los hijos, los hermanos, los ami-
gos, considerar que todo eso es ajeno.

88 Y si se expulsa de ahí a los tiranos, ¿para qué echar
abajo las defensas de la fortaleza, al menos por mí? ¿Qué
me importa que siga en pie? ¿Para qué voy a expulsar a la
guardia personal? ¿En qué los noto? Contra otros llevan las
89 varas, las lanzas y las espadas. Yo nunca hasta ahora sufrí
impedimentos cuando quería algo, ni me vi obligado cuando
no quería. ¿Y cómo es eso posible? Subordiné mi impulso a
la divinidad. Quiere ella que yo pase fiebre: también yo
quiero. Quiere que me impulse hacia algo: también yo quie-
ro. Quiere que desee: también yo quiero. Quiere que consi-
90 ga algo: también yo quiero. No quiere: no quiero. Por tanto,
quiero morir. Por tanto, quiero ser torturado. ¿Quién podrá
aún impedirme u obligarme contra lo que me parezca? No
más a mí que a Zeus.

91 Así hacen también los más prudentes de los caminantes:
ha oído que en el camino hay ladrones. No se atreve a em-
prender viaje solo, sino que espera la compañía de un lega-
do o de un cuestor o de un procónsul y se une a la comitiva
92 y va seguro con ellos. Así actúa también el sensato en el
mundo. «Hay muchos robos, tiranos, tempestades, dificul-
93 tades, pérdidas de lo más querido. ¿Dónde puede uno en-
contrar refugio? ¿Cómo hará uno su camino sin que le
94 asalten? ¿Qué compañía esperar para avanzar seguro? ¿A
quién sumarse? ¿A Fulano, al rico, al consular? ¿Y de qué

me sirve? También él es despojado, gime, sufre. «¿Y qué, si
el propio compañero de camino se vuelve contra mí y se
transforma en mi asaltante? ¿Qué hacer? Seré amigo del Cé- 95
sar; siendo amigo suyo nadie me ofenderá. En primer lugar,
para llegar a serlo, ¡cuánto hay que aguantar y padecer,
cuántas veces y por cuántos hay que ser asaltado! Y luego,
si llego a serlo, también él es mortal. Pero si él, por alguna 96
circunstancia se me vuelve enemigo, ¿a qué lugar más
fuerte ir a refugiarme? ¿Al desierto? ¡Venga! ¿No llega allí 97
la fiebre? Entonces, ¿qué pasa? ¿No se puede encontrar un
compañero de camino seguro, leal, firme, que no me prepa-
re trampas?». Así lo plantea y piensa que si se une a la di- 98
vinidad avanzará seguro.

—¿En qué sentido dices «unirse»? 99

Para querer también él lo que quiera ella y lo que ella no
quiera no quererlo él tampoco. Pero, ¿cómo se llega a eso? 100
¿De qué otra manera, sino meditando sobre los impulsos de
la divinidad y su gobierno? ¿Qué me dio mío y con dominio
propio? ¿Qué se reservó para sí misma? Me dio lo que de-
pende del albedrío, lo puso en mis manos sin trabas, sin im-
pedimentos. ¿Cómo podía hacer libre de impedimentos este
cuerpo de barro? Sometió al giro universal[23] la hacienda, el
ajuar, la casa, los hijos, la mujer. ¿Por qué, entonces, lucho
contra la divinidad? ¿Por qué quiero lo que no hay que que- 101
rer, tener a cualquier precio lo que no me ha sido dado?
Pues, ¿cómo? Como ha sido dado y en la medida de lo po-
sible. Pero el que lo da, lo quita. Entonces, ¿por qué me
opongo? No digo que seré tonto intentando forzar al que es
más fuerte, sino aún más que eso: injusto. ¿Por qué vine con 102

[23] Para los estoicos, el mundo estaba sometido a cambios cíclicos en los que participaba todo lo existente.

esto? Mi padre me lo dio. ¿Y a él quién? ¿Y quién hizo el sol? ¿Y quién los frutos? ¿Y quién las estaciones? ¿Y quién la mutua relación y comunidad?

103 Y luego, habiendo recibido todo de otro, incluso a ti mismo, ¿te enfadas y haces reproches al dador si te quita
104 algo? ¿Quién eres y a qué has venido? ¿No te trajo aquél? ¿No te mostró aquél la luz? ¿No te dio colaboradores? ¿No te dio también sentidos? ¿No te dio raciocinio? ¿En calidad de qué te trajo aquí? ¿No fue como mortal? ¿No fue para que vivieras con esa poca carnecita sobre la tierra y contemplases su gobierno y le acompañases en la feria y parti-
105 cipases en la fiesta un poco de tiempo? ¿No quieres entonces, mientras se te permita, contemplar la feria y la fiesta y, luego, cuando te saque de aquí, adelantarte a postrarte y bendecirle por lo que oíste y viste?

106 No, sino: «Yo quería seguir aún la fiesta». Y los que se inician, seguir la iniciación, y quizá también los de Olimpia ver a otros atletas. Pero la fiesta tiene un término. Sal, márchate como agradecido, como respetuoso. Haz sitio a otros. Pues tienen que nacer otros igual que naciste tú y que, una vez nacidos, tengan tierra y moradas, lo necesario. Pero si los primeros no van saliendo, ¿qué les queda? ¿Por qué eres insaciable? ¿Por qué insatisfecho? ¿Por qué atormentas al mundo?

107 —Sí, pero quiero que estén conmigo mis hijos y mi mujer.

—¿Es que son tuyos? ¿No son del que te los dio? ¿No son del que te hizo también a ti? ¿No te apartarás ya de lo ajeno? ¿No cederás a otro más poderoso?

108 —Entonces, ¿para qué me trajo en estas condiciones?

—Pues si no te gusta, vete. No necesita espectador quejoso. Necesita a los que participan de la fiesta, a los que

participan en los coros para que aplaudan más, para que estén inspirados por los dioses, para que entonen cánticos en
la feria. Que no verá con disgusto que abandonen la fiesta 109
los que no soportan la fatiga ni los cobardes. Que cuando estaban presentes tampoco se comportaron como en una fiesta ni ocuparon el lugar que les correspondía, sino que se dolían, hacían reproches a la divinidad, a la suerte, a los que estaban con ellos. Sin percatarse ni de lo que habían conseguido ni de sus propias facultades —que habían recibido para lo contrario—: la magnanimidad, la nobleza, el valor, la misma que ahora investigamos, la libertad.

—Entonces, ¿para qué las he recibido? 110

—Para usarlas.

—¿Hasta cuándo?

—Hasta que quiera el que te las cedió.

—¿Y si me fueran necesarias?

—No te aficiones a ellas y no lo serán. No te digas a ti mismo que te son necesarias y no lo serán.

Este ejercicio habrías de practicar desde el alba al ocaso. 111
Empezando por las cosas más pequeñas, por las que antes se dañan, por una olla, por un vaso; y luego avanza al vestido, al perrito, al caballito, al campito. De ahí, hacia ti mismo, al cuerpo, a las partes del cuerpo, a los hijos, a la
mujer, a los hermanos. Mira a todas partes a tu alrededor y 112
arrójalo de ti. Purifica tus opiniones, no se les pegue algo de lo que no es tuyo, no se te hagan de tu naturaleza, no te
duela al arrancártelas. Y entrenándote a diario, como allí[24], 113

[24] Como solían entrenarse a diario en los gimnasios.

di no que filosofas (sería un término pretencioso), sino que presentas un emancipador[25].

114 En eso consiste la verdadera libertad. Con ésta fue liberado Diógenes por Antístenes[26] y dijo que ya no podría
115 ser esclavizado por nadie. Por ello, ¿cómo fue apresado, cómo trató a los piratas? ¿Verdad que no llamó «Señor» a ninguno de ellos? Y no me refiero al nombre en sí, que no me da miedo la palabra, sino al sentimiento del que surge la
116 palabra. ¡Cómo les afeaba que alimentaran mal a los prisioneros! ¡Cómo fue vendido! ¿Verdad que no buscaba un dueño, sino un esclavo? ¡Cómo se comportó con su dueño una vez vendido! Inmediatamente dialogaba con él sobre que no debía vestirse de aquella manera, que no había de afeitarse
117 así; sobre los hijos, cómo debía conducirlos[27]. ¿Y qué hay de admirable? Si hubiera comprado un maestro de gimnasia, ¿le habría tratado como sirviente o como amo en lo relativo a los ejercicios físicos? Y lo mismo si hubiera comprado un médico o un maestro de obras. Y así en cualquier materia es de toda necesidad que el experimentado mande en el inex-
118 perto. El que domina por completo la sabiduría relativa a la vida, ¿qué más cabe sino que sea él el amo? Pues, ¿quién es el amo en la nave? El patrón. ¿Por qué? Porque el que le desobedece recibe su castigo.

119 —Pero puede azotarme.

—¿Verdad que no impunemente?

—Así pensaba yo también.

---

[25] La imagen de la filosofía como emancipadora se repite más adelante (146) y en IV 7, 17.

[26] Véase III 24, 67.

[27] Tras ser apresado por los piratas, Diógenes fue vendido como esclavo al corintio Jeníades, quien le encargó la educación de sus hijos.

—Pues porque no puede hacerlo impunemente por eso no le es lícito: ninguno queda impune al cometer injusticia.

—¿Y qué pena crees que hay para el que encadena a su 120
propio esclavo?

—Encadenarle. Eso también lo reconocerás tú si quieres
preservar lo de que «el hombre no es una fiera, sino un ani-
mal manso»[28]. Porque, ¿cuándo le va mal a una vid? Cuan- 121
do actúa contra su propia naturaleza. ¿Cuándo a un gallo? 122
Igual. Pues así también al hombre. ¿Cuál es, entonces, su
naturaleza? ¿Morder y dar coces y meter en la cárcel y de-
gollar? No, sino obrar bien, colaborar, elevar plegarias. Por
tanto, entonces le va mal, quieras o no, cuando actúa de
mala fe.

—¿De modo que a Sócrates no le fue mal? 123

—No, sino a los jueces y a los acusadores.

—¿Ni a Helvidio en Roma?

—No, sino al que le mató.

—¿Cómo dices? 124

—Igual que tú no dices que le haya ido mal al gallo que
vence lleno de heridas, sino al que resulta vencido sin un
golpe, ni consideras satisfecho al perro que ni sigue el rastro
ni se esfuerza, sino cuando lo ves sudado, derrengado, re-
ventado de la carrera. ¿Qué paradoja decimos, si afirmamos 125
que en todo es malo lo contrario a su naturaleza? ¿Es eso
una paradoja? ¿No lo dices tú en todas las demás cosas?
¿Por qué, entonces, en el caso del hombre, te comportas de
otra manera? Y que digamos que la naturaleza del hombre 126
es mansa y sociable y leal, ¿será otra paradoja? Tampoco.
¿Cómo, entonces, no saldrá dañado al ser azotado o encade- 127

[28] PLAT., *Sof.* 222b. La cita se repite, con otras referencias platónicas, en IV 5, 10.

nado o decapitado? ¿No será que el que lo sufre noblemente
se aleja llevando ganancia y beneficio, pero sale perjudi-
cado el que sufre lo más lamentable y espantoso, el que se
vuelve en vez de hombre lobo o serpiente o tábano?

128 Ea, revisemos lo acordado. Es libre el hombre sin im-
pedimentos, el que tiene las cosas a mano como quiere.
Aquél a quien se puede impedir, obligar o estorbar o empu-
129 jarle a algo contra su voluntad es esclavo. ¿Y quién no tiene
impedimentos? El que no desea nada de lo ajeno. ¿Qué es lo
ajeno? Lo que no está en nuestra mano ni tenerlo ni no te-
130 nerlo, ni tenerlo de tal clase ni que sea de tal manera. Por
consiguiente, el cuerpo es ajeno, sus partes son ajenas, la
hacienda es ajena. Si te aficionas a alguna de estas cosas
como propia pagarás la pena que merece el que desea lo
131 ajeno. Este camino conduce a la libertad, sólo éste es el
alejamiento de la esclavitud, el poder decir un día con toda
el alma aquello de

Condúceme, Zeus, y tú, Destino,
al lugar que por vosotros tengo señalado[29].

132 Pero, ¿qué dices, filósofo? El tirano te llama para que
digas algo que no está bien en ti. ¿Lo dices o no lo dices?
Respóndeme.

—Deja que lo piense.

—¿Ahora lo vas a pensar? ¿En qué pensabas cuando
estabas en la escuela? ¿No estudiabas qué cosas son buenas
y cuáles malas y cuáles ni lo uno ni lo otro?

133 —Sí lo pensaba.

—¿Y en qué cosas estabais de acuerdo?

---

[29] Véase II 23, 42 y n.

—Lo justo y lo honesto es bueno; lo injusto y vergonzoso, malo.

—¿Verdad que el vivir no era un bien?

—No.

—¿Ni el morir un mal?

—No.

—¿Verdad que la cárcel tampoco?

—No.

—Y la palabra innoble y desleal y la traición al amigo y la adulación al tirano ¿qué os parecían?

—Males.

—Entonces, ¿qué? ¿No lo piensas? ¿No lo tienes ya 134
meditado y deliberado? ¡Qué meditación, la de si me está bien a mí poder conseguir los mayores bienes y no conseguir los mayores males! ¡Meditación buena y necesaria, que exige mucha deliberación! ¿Por qué nos tomas el pelo, hombre? Nunca se produce semejante meditación. Ni si- 135
quiera si en verdad te representaras lo vergonzoso como malo y lo demás como indiferente llegarías a este estado, ni por aproximación. Sino que al punto podrías juzgar, como 136
con la vista, con la inteligencia. ¿Cuándo has meditado si lo negro es blanco, si lo pesado es ligero? ¿No comprendes lo que se te muestra claramente? ¿Cómo dices ahora que has de examinar si hay que rehuir más lo indiferente que lo malo? Pero no tienes esas opiniones, sino que ni esto te pa- 137
rece indiferente, sino el mayor mal; ni aquello malo, sino que no tiene que ver con nosotros.

Así te acostumbraste a ti mismo desde el principio: 138
«¿En dónde estoy? En la escuela. ¿Y quiénes me escuchan? Hablo con los filósofos». Pero salí de la escuela. «¡Fuera esas historias de escolares y necios!» Así testimonià contra su amigo un filósofo, así gorronea un filósofo, así se alquila 139

por dinero, así deja uno de decir en el Senado lo evidente[30].
Mientras en su interior la opinión vocea no un frío y pobre
prejuicio de razones sin fundamento, como unidas por un
140 cabello, sino fuerte y eficiente e iniciado por haberse ejerci-
141 tado con obras. Ten cuidado con cómo escuchas —no digo
ya el «Tu hijo ha muerto, ¿cómo a ti...?»— sino el «Tu
aceite se derramó», el «Se agotó el vino», que alguien que
142 esté a tu lado cuando pierdas la calma te diga: «Filósofo, en
la escuela decías otras cosas». ¿Por qué nos engañas? ¿Por
143 qué, siendo un gusano, dices que eres un hombre? Quisiera
estar con uno de ésos cuando hace el amor para ver cómo
pierde la calma y qué palabras se le escapan, si se acuerda
de su nombre, de las palabras que escucha o dice o lee.
144 —¿Y qué tiene que ver eso con la libertad?
—Pues no tiene que ver más que esto, queráis los ricos
o no queráis.
145 —¿Y qué te lo garantiza?
—¿Pues qué otra cosa sino vosotros mismos, que tenéis
un gran señor[31] y vivís según su gesto y su movimiento y si
mira a alguno de vosotros simplemente con ojos severos os
quedáis helados; mimando a viejas y viejos y diciendo: «No
146 puedo hacer eso, no me está permitido»? ¿Por qué no te está
permitido? ¿No discutías conmigo hace un momento di-
ciendo que eras libre? «Pero Aprila[32] me lo ha prohibido».
Entonces di la verdad, esclavo, y no escapes a tus dueños ni

[30] Probablemente se refiera a un suceso contemporáneo: la falsa denuncia del senador estoico Egnatio Celer contra Barea Sorano, también estoico.

[31] El César.

[32] Nombre de una —real o supuesta— vieja rica.

los niegues ni te atrevas a presentar un emancipador[33] teniendo tantas pruebas de esclavitud. Sin embargo, al obli- 147
gado por amor a hacer algo contra la evidencia y que, al tiempo que ve lo mejor, no tiene fuerza para seguirlo, aún se le juzgaría más bien digno de perdón, como dominado por algo violento y en cierto modo divino. Pero a ti, ¿quién te 148
aguantaría que ames a viejas y viejos y les limpies los mocos y los laves y les andes regalando y que a la vez los cuides como esclavo cuando están enfermos y estés rogando que mueran y preguntando a los médicos si se mueren ya? ¿O, también, que por esas grandes y venerables magistraturas y honras beses las manos de los esclavos ajenos para no ser ni siquiera esclavo de libres? Y luego me andas por ahí 149
lleno de dignidad con tu pretura, con tu consulado. No sé cómo llegaste a pretor, de dónde recibiste el consulado, quién te lo dio. Yo ni vivir quisiera si hubiera de vivir por 150
Felición, soportando su gesto y su orgullo de esclavo. Porque sé qué es un esclavo aparentemente afortunado y lleno de orgullo[34].

—Entonces, ¿tú eres libre? —dice uno—. 151

—Por los dioses, lo quiero y lo pido, pero aún no puedo mirar cara a cara a los amos, aún honro al cuerpecito, y aprecio en mucho el mantenerlo intacto aun cuando ya no lo tengo intacto[35]. Pero puedo señalarte un hombre libre para 152
que no sigas buscando el modelo. Diógenes era libre. ¿Que

[33] En el sentido que se le daba más arriba (113) de la filosofía como emancipadora de la esclavitud moral.

[34] Epicteto había conocido a Felición en casa de Epafrodito antes y después de su emancipación. Cf. I 17, 19-21.

[35] Referencia a su cojera.

por qué? No porque fuera hijo de libres (que no lo era)[36], sino porque lo era él mismo, porque se había deshecho de todas las ocasiones de esclavitud y no había cómo acercarse
153 a él ni por dónde cogerlo para esclavizarlo. Todo lo podía soltar, todo estaba sólo prendido. Si te apoderabas de su hacienda, te la hubiera dejado antes que seguirte por ella. Si te apoderabas de su pierna, su pierna. Si de todo su cuerpecito, todo su cuerpecito. Y lo mismo con los parientes, los amigos, la patria[37]. Sabía por qué lo tenía y de quién y para
154 qué lo había recibido. Pero a sus verdaderos ancestros, los dioses, y a su verdadera patria nunca los hubiera abandonado ni hubiera cedido a otro en hacerles más caso y obede-
155 cerles ni hubiera muerto otro con más gusto por su patria. Y es que no pretendía parecer que hacía algo por el Universo, sino que tenía presente que todo lo que ocurre viene de allí
156 y se hace por él y que lo manda su gobernante. Por tanto, mira qué dice y escribe él: «Por eso —dice— te está permitido, Diógenes, hablar como quieras con el rey de los persas y con Arquídamo, el rey de los lacedemonios».
157 ¿Acaso porque descendía de libres? ¿Es que todos los atenienses y todos los lacedemonios y corintios por proceder de esclavos no podían hablar con ellos como quisieran, sino que los temían y halagaban?

158 —¿Por qué estaba permitido? —preguntó uno.

—Porque no considero mío mi cuerpo, porque no necesito nada, porque la ley es para mí todo y lo demás, nada.

Esto es lo que le permitía ser libre.

---

[36] No consta que el padre de Diógenes fuera esclavo; más adelante (157), Epicteto parece contradecirse respecto a este punto. Por ello sospecha J. de U. que el paréntesis podría ser una interpolación.

[37] El Universo, como se aclara más adelante.

Y para que no pienses que te pongo el ejemplo de un 159
hombre sin compromisos, que no tenía ni mujer ni hijos ni
patria o amigos o parientes por los que pudiera ser doble-
gado o arrastrado, toma a Sócrates y míralo, con mujer e
hijos, pero como cosa ajena; con patria, en cuanto debía y
como debía; con amigos, con parientes, pero todo ello su-
bordinado a la ley y a la obediencia para con ella. Por eso, 160
cada vez que tuvo que servir en el ejército, iba el primero y
allí se arriesgaba sin miramientos[38]; enviado por los tiranos
a detener a León[39], como lo consideraba vergonzoso, ni lo
pensó, sabiendo que habría de morir si era la hora. ¿Y a él 161
qué más le daba? Otra cosa quería él mantener a salvo: no la
carnecita, sino al hombre leal, honesto. Eso no puede ser
atacado ni sometido. Y luego, cuando tuvo que defenderse 162
para vivir, ¿verdad que no se comportó como quien tiene
hijos, ni como quien tiene mujer, sino como quien está
solo? Y cuando tuvo que beber el veneno, ¿qué? ¿cómo se
comportó? Pudiendo salvarse, cuando Critón le dijo: «Vete, 163
por tus hijos», ¿qué respondió? ¿Lo consideró una suerte?
¿De qué? Sino que mantuvo la compostura y no miró lo otro
ni lo tuvo en cuenta. Pues no quería —dijo— salvar el
cuerpecillo, sino aquello que con la justicia crece y se man-
tiene a salvo y con la injusticia disminuye y se estropea[40].
No se salva de manera vergonzosa Sócrates, el que no votó 164

---

[38] PLAT., *Apol.* 28e y 32c-d.

[39] León de Salamina, a quien los treinta tiranos pretendieron detener enviando para ello a Sócrates. Éste desobedeció la orden (PLAT., *Apol.* 32c).

[40] Paráfrasis de PLAT., *Crit.* 47d.

cuando lo mandaban los atenienses[41], el que despreció a los
tiranos, el que tantas cosas dijo sobre la virtud y la hon-
165 radez. Ése no puede salvarse de manera vergonzosa, sino
que se salva muriendo, no huyendo. También el buen actor,
callando cuando debe, sale mejor parado que recitando in-
166 oportunamente. ¿Qué hará con sus hijos? «Si fuera yo a Te-
salia, ocupaos de ellos; pero si parto para el Hades, ¿no ha-
167 brá nadie que se ocupe?[42]». Mira con qué sencillez habla y
cómo se burla de la muerte[43]. Si fuéramos tú y yo, rápida-
mente lo plantearíamos a la manera de los filósofos: «De los
ofensores hay que defenderse con las mismas armas»; y
añadiríamos: «Si me salvo, haré un servicio a muchos hom-
bres, mientras que si muero, a ninguno»; y si tuviéramos
168 que salir por un agujero, saldríamos. ¿Cómo íbamos a pres-
tar un servicio a alguien?

—¿Y cómo íbamos a quedarnos allí?

—Si estando éramos útiles, ¿no beneficiaríamos mucho
más a los hombres muriendo cuando debíamos y como de-
169 bíamos? Y, efectivamente, muerto Sócrates, no es menos,
sino incluso más beneficioso para los hombres el recuerdo
de cuanto hizo o dijo en vida.

170 Ejercítate en estas opiniones, en estos razonamientos,
fíjate en estos ejemplos si quieres ser libre, si deseas eso en
171 lo que vale. ¿Y qué hay de admirable en que tal cosa se
compre a un precio tan elevado y costoso? Por ésta preten-
dida libertad unos se ahorcan, otros se arrojan a un precipi-
172 cio y a veces incluso ciudades enteras perecieron. ¿Y por la

---

[41] En el juicio ilegal de la asamblea contra los generales que habían participado en la batalla de las Arginusas. Cf. JEN., *Memor.* I 1, 18, y PLAT., *Apol.* 32b.

[42] Paráfrasis de PLAT., *Crit.* 54a.

[43] Cf. PLAT., *Fed.* 116c.

libertad verdadera, inatacable y segura no renunciarás a lo que te dio la divinidad cuando te lo reclama? Como dice Platón[44], ¿no estudiarás no sólo el morir, sino también el ser torturado y el ser desterrado y el ser desollado y, sencillamente, el devolver todo lo ajeno? Serás entonces esclavo 173
entre los esclavos, aunque seas cónsul mil veces, aunque vayas a palacio, igual. Y te darás cuenta de que quizás, como ya decía Cleantes[45], los filósofos dicen paradojas, pero no insensateces. Sabrás de hecho que es cierto y que de 174
las cosas admiradas y ansiadas no hay ningún beneficio para quienes las consiguen. A los que aún no las han conseguido les da la impresión de que si las tuvieran junto a sí poseerían todos los bienes. Y luego, cuando las poseen, el mismo ardor, la misma agitación, el asco, el deseo de lo no presente. Que la libertad no se consigue con la saciedad de lo de- 175
seado, sino con la supresión del deseo. Para que veas que 176
esto es cierto, igual que te esforzaste por aquello, traslada tu esfuerzo a esto otro. Quédate en vela para conseguir una 177
opinión liberadora, halaga en vez de a un viejo rico a un filósofo, que te vean a las puertas de éste. No perderás la compostura porque te vean, no te marcharás vacío ni sin ganancia si vas como hay que ir. Si no, inténtalo; probar no es una vergüenza.

---

[44] *Fed.* 64a; 67d-e; *Rep.* II 361e.

[45] Una frase semejante aparece atribuida a Zenón; el origen de estas paradojas se atribuía a Sócrates.

II

SOBRE LA CONDESCENDENCIA

1 En este terreno has de ser cuidadoso sobre todo con no
mezclarte con alguno de tus antiguos conocidos o amigos
2 tanto que te rebajes a lo mismo que él. Si no, te echarás a
perder a ti mismo. Pero si se te viene a la cabeza que «le pa-
receré torpe y no estará conmigo como antes», recuerda que
nada es gratuito y que no es posible cuando no se hace lo
3 mismo ser el mismo que en otro tiempo. Elige, pues, si
quieres ser querido igual por los de antes siendo igual que
4 eras antes o, siendo mejor, no obtener lo mismo. Pues si
esto es mejor, afírmalo ahora mismo y que no te distraigan
los otros razonamientos. Pues nadie puede progresar dedi-
cándose a dos cosas. Pero si prefieres esto a todo, si quieres
dedicarte sólo a esto, esforzarte por esto, deja todo lo de-
5 más. Si no, esa duplicidad te hará de las dos maneras: ni
avanzarás en la medida adecuada ni conseguirás lo que an-
tes conseguías.
6 Antes, deseando claramente lo que nada valía, eras agra-
7 dable a tus compañeros. Pero no puedes destacar en ambos
aspectos, sino que, por fuerza, en la medida en que partici-
pes de lo uno abandonas lo otro. No puedes, si no bebes,
parecer igual de agradable a aquellos con los que bebías.
Por tanto, elige si quieres ser borracho y agradable a ellos o
abstemio y desagradable. No puedes, si no cantas, ser igual
de querido por aquellos con los que cantabas. Así que elige
8 ahora cuál de las dos cosas quieres. Si es preferible ser ho-

nesto y decente a que alguien diga: «¡Qué hombre tan agradable!», deja lo otro, reniega, apártate, que no haya nada
entre tú y ellos. Si no te agrada esto, vuélcate entero a lo 9
contrario. Hazte uno de los libertinos, uno de los adúlteros y obra en consecuencia, y obtendrás lo que quieres. Y da sal-
tos y aclama al danzante. Pero personas tan distintas no se 10
mezclan. No puedes representar al tiempo el papel de Tersites, y el de Agamenón. Si quieres ser Tersites has de ser cheposo y calvo; si Agamenón, alto y guapo y amoroso con tus subordinados.

III

QUÉ COSAS HAN DE SER SUBSTITUIDAS POR CUÁLES

Ten presente qué conseguirás a cambio cuando pierdas 1
algo de lo exterior; y si fuera más valioso, nunca digas: «He
sufrido un castigo»; ni si a cambio de un asno obtienes un 2
caballo, ni si a cambio de una oveja un buey, ni si a cambio de calderilla una buena acción, ni si a cambio de frías palabras una tranquilidad como es debido, ni si a cambio de pa-
labras injuriosas respeto. Acordándote de esto pondrás a 3
salvo en toda situación tu persona como has de tenerla. Si no, mira que el tiempo se echa a perder en vano y que vas a tirar y a poner patas arriba todo cuanto te dedicas ahora a ti
mismo. Poco hace falta para tirar y poner del revés todo: 4
una ligera distracción del raciocinio. Para que el piloto haga 5
zozobrar la nave no le hacen falta los mismos preparativos que para mantenerla a salvo. Con que se vuelva un poco contra el viento, ya la ha perdido. Y aunque no lo haga a propósito, sino que haya sido una pequeña distracción, ya la

6 ha perdido. Algo así pasa también en esto: si te adormilas
7 un poco, se escapa todo lo reunido hasta ahora. Atiende
pues a las representaciones, estáte despierto. Que no es cosa
banal lo custodiado, sino la honestidad, la lealtad, el equili-
brio, la impasibilidad, la ausencia de tristeza, de temor, la
8 imperturbabilidad; en una palabra: la libertad. ¿A cambio de
qué vas a vender esto? Mira cuánto vale.

—Pero no conseguiré nada semejante a cambio de ello.

9 Mira, incluso si lo consigues, qué recibes a cambio. Yo,
la decencia; aquél, el tribunado. Aquél, la pretura; yo, el
respeto. Pero no daré voces donde no proceda; pero no me
levantaré donde no deba. Pues soy libre y amigo de la divi-
10 nidad[46] para hacerle caso voluntariamente. De lo demás,
nada he de reclamar: ni el cuerpo, ni la hacienda, ni magis-
traturas ni fama; sencillamente, nada. Porque tampoco ella[47]
quiere que lo reclame. Pues, si quisiera, los habría hecho
bienes para mí. Pero, en realidad, no los hizo; por eso no
puedo transgredir sus órdenes.

11 Guarda tu propio bien en todo; el de los demás, según te
fue dado mientras puedas usar la razón en ello, confor-
mándote sólo con eso. Si no, serás desventurado, serás des-
12 dichado, sufrirás impedimentos, sufrirás trabas. Ésas son las
leyes que se nos han enviado, ésas son las ordenanzas: de
ésas hay que hacerse comentarista, ésas hay que acatar, no
las de Masurio y Casio[48].

---

[46] Probablemente se inspira en este texto el epigrama de la *Antología Palatina* (VII 676) que dice: «Esclavo fui yo, Epicteto, tullido, pobre como Iro y amigo de los inmortales».

[47] La divinidad.

[48] Ambos fueron importantes juristas de la primera mitad del siglo I.

IV

A LOS QUE SE ESFUERZAN POR VIVIR EN CALMA

Recuerda que no sólo el ansia de poder y riqueza nos 1
hace viles y subordinados a otras cosas, sino también el an-
sia de calma y ocio y viajes y letras. Sencillamente, sea lo
que sea lo exterior, su aprecio nos subordina a otra cosa.
¿Qué diferencia hay entre desear ser senador y desear no 2
serlo? ¿En qué difiere desear cargos o ausencia de cargos?
¿Qué diferencia hay entre decir «me va mal, no tengo qué
hacer, sino que estoy atado a los libros como un muerto» y
decir «me va mal, no tengo tiempo de leer»? Igual que los 3
saludos y los cargos, un libro pertenece a lo exterior y no
dependiente del albedrío. ¿O para qué quieres leer? Dime. 4
Si lo haces para entretenerte o para enterarte de algo, eres
un simple y un miserable. Pero si lo pones en relación con
lo que debes, ¿qué otra cosa es esto sino serenidad? Si el
leer no te procura serenidad, ¿de qué te sirve?

—Pero sí me la procura —dice—, y por eso me enfado, 5
por perderla.

¿Y cuál es esa serenidad, que cualquiera puede estorbártela, no digo el César o un amigo del César, sino una corneja[49], un flautista, la fiebre, otras treinta mil cosas? La serenidad de nada tiene tanto como de continuidad y ausencia de trabas.

Ahora, cuando me llaman para hacer algo, voy a aplicar- 6
me a las maneras que hay que observar con respeto, con se-

[49] Cuyo vuelo indicaba buenos o malos agüeros.

7 guridad, sin deseo ni rechazo de lo exterior y después me aplicaré a los hombres: qué dicen, cómo se mueven... Y esto no por mala disposición o para poder hacerles reproches o burlarme, sino para corregirme a mí mismo si yo también fallo en lo mismo. ¿Cómo dejaré de actuar así? Entonces también yo fallaba, ahora ya no, gracias a la divinidad...[50].

8 ¡Venga! ¿Obrando así y dedicándote a eso has llevado a cabo peor tarea que leyendo mil líneas[51] o escribiendo otras tantas? ¿Pasas un mal rato cuando comes porque no estás leyendo? ¿No te basta con comer según lo que has leído?
9 ¿Cuando te bañas? ¿Cuando haces ejercicio? ¿Por qué entonces no permaneces ecuánime en toda situación, tanto cuando te acercas al César como cuando te acercas a uno cualquiera? Si proteges la impasibilidad, la imperturbabili-
10 dad, la calma, si miras más lo que sucede que a ti mismo, si no envidias a los que reciben más honras, si no te turban las
11 materias, ¿qué te falta? ¿Los libros? ¿Cómo o para qué? ¿O es que no son una preparación para la vida? Pero la vida se colma con algo distinto de esto. Como si el atleta lloriqueara al entrar en el estadio porque no se entrena fuera. Para eso te entrenabas, para eso eran las halteras, el polvo[52],
12 los criados. ¿Ahora los buscas, cuando es el momento de la
13 acción? Como si en el tema del asentimiento a las representaciones que surgen, unas catalépticas, otras acatalépticas[53], no quisiéramos someter éstas a juicio, sino leer el tratado *Sobre la comprensión*.

---

[50] OLD. sospecha que en este punto se ha producido una laguna en el texto, dado que no aparece respuesta a la pregunta.

[51] En los manuscritos de la época, sobre rollos de papiro, se contaban las líneas, ya que no había páginas, tanto en poesía como en prosa.

[52] Véase n. a III 15, 4.

[53] Véase n. a III 8, 4.

¿Cuál es la causa? Que nunca leímos con este fin, que 14
nunca escribimos con este fin, para usar en los hechos, de
acuerdo con la naturaleza, las representaciones que nos sur-
gen, sino que nos detenemos justo en aprender qué dice y
poder explicárselo a otro, en resolver un silogismo y exami-
nar un hipotético. Por eso, donde está el afán, allí está tam- 15
bién el impedimento. ¿Quieres a toda costa lo que no está
en tu mano? Entonces sufre impedimentos, sufre trabas, fra- 16
casa. Si leyéramos con ese fin el *Sobre el impulso*, no para
ver qué dice sobre el impulso, sino para experimentar im-
pulsos no frustrados; el *Sobre el deseo y el rechazo* para no
fracasar nunca en el deseo ni ir a parar al objeto de rechazo;
el *Sobre el deber* para, teniendo presentes las relaciones, no
hacer nada de modo irracional ni contrario a ellas; entonces 17
no nos enfadaríamos al vernos obstaculizados para la lectu-
ra, sino que nos contentaríamos con presentar las obras co-
rrespondientes y no tendríamos en cuenta eso que estamos
hasta ahora acostumbrados a tener en cuenta: «Hoy leí tan- 18
tas líneas y escribí tantas otras», sino «Hoy me serví del
impulso como mandan los filósofos, no me serví del deseo;
del rechazo, sólo para lo que depende del albedrío; hoy no
perdí la calma ante Fulano; no me confundió Mengano;
ejercité la paciencia, la abstinencia, la cooperación». Y así
estaríamos agradeciendo a la divinidad lo que hay que agra-
decerle.

Pero, en realidad, no sabemos que también nosotros 19
mismos somos, de otra manera, semejantes al vulgo. A uno
le asusta el no desempeñar magistratura; a ti, el desempe-
ñarla. De ningún modo, hombre. Sino que igual que te bur- 20
las del que teme no desempeñarla, búrlate también de ti
mismo. Porque no hay ninguna diferencia entre tener sed
como quien tiene fiebre y ser hidrófobo como el rabioso. ¿O 21

cómo podrás seguir diciendo lo de Sócrates: «Si así agrada a la divinidad, así sea»[54]? ¿Te parece que si Sócrates hubiera deseado andar ocioso en el Liceo y la Academia y charlar a diario con los jóvenes, habría participado de buen grado en campaña tantas veces como participó? ¿No se habría lamentado y habría gemido: «Desdichado de mí, aquí estoy sin suerte, desgraciado, pudiendo tomar el sol en el
22 Liceo»? ¿Era ésa tu tarea, tomar el sol? ¿No lo era el vivir plácidamente, el carecer de impedimentos, de trabas? ¿Y cómo seguiría siendo Sócrates si se lamentara por eso? ¿Cómo habría aún escrito peanes en la cárcel[55]?

23 Sencillamente, acuérdate de que si estimas cualquier cosa fuera de tu propio albedrío, has echado a perder el albedrío. Fuera están no sólo el desempeñar cargos, sino también el no desempeñarlos; no sólo la ocupación, sino
24 también el ocio. «¿Y ahora he de desenvolverme en semejante barullo?» ¿A qué llamas «barullo»? ¿Entre muchos hombres? ¿Y qué dificultad hay? Piensa que estás en Olimpia, considéralo una fiesta. También allí cada uno grita una cosa, cada uno hace una cosa, uno empuja a otro. También hay mucha gente en los baños. ¿Y quién de nosotros no se lo pasa bien con esa fiesta ni se marcha de ella
25 apenado? No estés descontento ni te hagas mala sangre por los sucesos. «El vinagre está malo, es muy fuerte». «La miel está mala, me revuelve el cuerpo». «Legumbres no quiero».
26 Así también: «No quiero ocio; es soledad». «No quiero muchedumbre; es barullo». Pero si las cosas vienen de tal modo que hayas de vivir sólo o con unos pocos, llámalo tranquilidad y úsalo para lo que se debe. Habla contigo

---

[54] Cita ligeramente modificada de PLAT., *Crit.* 43d.

[55] Cf. PLAT., *Fed.* 60d.

mismo, ejercita las representaciones, trabaja las presunciones. Y si vas a parar a la muchedumbre, llámalo competi- 27
ción, procesión, fiesta, intenta celebrar la fiesta junto con los hombres. Pues, ¿qué espectáculo más agradable al filántropo que el de hombres numerosos? Nos gusta ver una manada de caballos o de bueyes; nos divertimos cuando vemos muchos barcos. ¿Se aflige alguien al ver muchos hombres? 28
«Pero me ensordecen». ¿Así que te perturban el oído? ¿Qué tiene que ver contigo? ¿Verdad que la capacidad de uso de las representaciones no? ¿Y quién te impide servirte conforme a naturaleza del deseo y el rechazo, del impulso y la repulsión? ¿Qué alboroto sería bastante para ello?

Tú recuerda sólo los universales: ¿Qué es mío, qué no es 29
mío? ¿Qué me ha sido dado? ¿Qué quiere la divinidad que haga yo ahora, qué no quiere? Hace un poco de tiempo 30
quería que tú dispusieras de ocio, hablaras contigo mismo, que escribieras, leyeras, escucharas y te prepararas sobre esto; tuviste tiempo bastante para ello. Ahora te dice: «Vete ya a la competición, muéstranos qué aprendiste, cómo te entrenaste. ¿Hasta cuándo te ejercitarás a solas? Ya es tiempo de que te conozcamos, si eres uno de los atletas que merecen la victoria o de aquellos que van por el mundo de un lado a otro vencidos». Entonces, ¿por qué te enfadas? No 31
hay ninguna competición sin alboroto. Tiene que haber muchos preparadores, muchos dando voces, muchos inspectores, muchos espectadores.

—¡Pero yo quería vivir en paz! 32

Entonces laméntate y gime como te mereces. ¿Qué castigo para el ignorante y desobediente a los divinos mandatos mayor que el de entristecerse, el de padecer, el de envidiar; sencillamente, el de ser desventurado y desdichado? ¿No quieres librarte de esto?

33 —¿Y cómo me libraré?
¿No has oído muchas veces que el deseo has de arran-
carlo por completo, el rechazo dirigirlo sólo a lo que depen-
de del albedrío, que has de desprenderte de todo, del cuerpo,
de la hacienda, de la fama, de los libros, del alboroto, de los
cargos, de la ausencia de cargos? Pues te inclines a donde te
inclines, te haces esclavo, te subordinas, te sometes a im-
34 pedimentos, a coacciones, todo tú en manos de otros. Pero
ten a mano lo que decía Cleantes:

Condúceme, Zeus, y tú, Destino[56].

¿Queréis a Roma? A Roma. ¿A Gíaros? A Gíaros. ¿A
Atenas? A Atenas. ¿A la cárcel? A la cárcel. Pero si dices
una sola vez: «¿Cuándo irá uno a Atenas?» estás perdido.
35 Por fuerza, si ese deseo no se cumple, serás desdichado; si
se cumple, vano, gloriándote de lo que no debes. Y a la vez,
serás desdichado si encuentras obstáculos, yendo a dar en lo
36 que no quieres. Deja, pues, todo eso. «Hermosa es Atenas».
Pero mucho más hermoso el ser feliz, el ser impasible, im-
37 perturbable, el que de nada dependan tus asuntos. «En
Roma hay alboroto y salutaciones». Pero la serenidad se
cambia por todas las incomodidades. Por tanto, si es tiempo
38 de eso, ¿por qué no apartas el rechazo de ello? ¿Qué necesi-
dad hay de que lleves la carga como un burro apaleado? Si
no, mira que siempre habrás de ser esclavo del que pueda
abrirte la salida, del que pueda obstaculizarte cualquier
cosa, y que habrás de cuidarlo como a un Genio Malvado[57].

---

[56] Verso procedente de un poema de Cleantes; véanse nn. a II 23, 4.

[57] Anota OLD.: «Sobre este raro espíritu del folklore, véase ARISTÓF., *Caballeros* 111-2, en donde se le llama el *Daímōn Kakodaímōn.* Se le opone el *Agathòs Daímōn (ibid.* 106 y 108); la existencia del Genio Mal-

Hay un camino para la serenidad —tenlo a mano al alba 39
y durante el día y por la noche—: el apartamiento de lo que no depende del albedrío, el no considerar nada como propio, el entregar todo al Genio, a la Fortuna, poner a éstos por
cuidadores de esas cosas, como ya los puso Zeus, y estarte 40
tú a una sola cosa, a lo particular, a lo libre de impedimentos, y leer refiriendo a esto la lectura, y lo mismo escribir y escuchar.

Por eso no puedo llamar a alguien laborioso si sólo oigo 41
que lee o escribe; y aunque alguien añada que todas las noches, aún no se lo llamo si no conozco la relación con lo otro. Pues tampoco llamas tú laborioso al que no duerme
por una muchacha; así que yo tampoco. Sino que si lo ha- 42
ce por la buena fama, le llamo presuntuoso; si por dinero,
avaricioso, no laborioso. Pero si pone su esfuerzo en rela- 43
ción con su propio regente, para tenerlo y llevarlo adelante conforme a naturaleza, sólo entonces le llamo laborioso.
Nunca hagáis alabanzas ni reproches por lo que puede ser 44
bueno o malo, sino por las opiniones. Esto es lo particular de cada uno, lo que hace las acciones feas o hermosas.
Acordándote de eso alégrate con lo presente y ama aquello 45
de lo que es momento.

Si ves que se te presenta la ocasión de hacer algo de lo 46
que aprendiste y meditaste, deléitate con ello. Si has depuesto, si has aminorado la malicia y el insulto, la impetuosidad, la maledicencia, el actuar al azar, la negligencia, si no tiendes a lo mismo que antes, si no lo haces de la misma

---

vado, aunque raramente se la menciona (de hecho, muchas, si no todas, las obras de referencia más comunes la ignoran) es de suponer, dado que había una asociación de *Kakodaimonistaí* (LISIAS, fr. 53, 2 THALHEIM) y por la propia palabra *kakodaímōn*. En relación con un culto del mal similar, cf. I 19, 6 sobre la Fiebre».

manera que antes, puedes celebrar fiesta a diario; hoy, porque te desenvolviste bien en tal asunto; mañana, porque en
47 tal otro. ¡Cuánto mayor motivo para un sacrificio que un consulado o una prefectura! Esas cosas te nacen de ti mismo y de los dioses. Recuerda quién es el que lo da, y a quiénes
48 y por qué. Alimentado en estas reflexiones, ¿aún importa dónde estés para ser feliz, dónde has de estar para agradar a la divinidad? ¿No están igual de lejos de todas partes? ¿No ven por igual lo que sucede en todas partes?

V

CONTRA LOS PENDENCIEROS Y FEROCES

1 El hombre bueno y honrado ni disputa él mismo con nadie ni, en la medida de sus fuerzas, se lo permite a otro.
2 Para nosotros es ejemplo también de esto, como de las demás cosas, la vida de Sócrates, que no sólo rehuyó la disputa en todas las situaciones, sino que además no permitía a
3 los otros disputar. Mira en Jenofonte, en el *Banquete*, cuántas disputas aplacó; cómo, además, soportó a Trasímaco, cómo a Polo, cómo a Calicles[58], cómo soportaba a su mujer, cómo soportaba que su hijo le refutara con sofis-
4 mas[59]. Recordaba con sobrada seguridad que «nadie es due-
5 ño del regente ajeno». No quería ninguna otra cosa más que

[58] Para el primero, véase PLAT., *Rep.* I; para el segundo y el tercero, véase PLAT., *Gorgias*.

[59] Habitualmente se supone que Epicteto se refiere a JEN., *Mem.* II 2; OLD. duda, sin embargo, sobre si no se tratará de una referencia a otro u otros diálogos socráticos perdidos, puesto que en el pasaje mencionado Sócrates es el refutador.

lo suyo. ¿En qué consistía eso? <No en que aquél se com-
portara de acuerdo con la naturaleza>[60], pues eso era ajeno,
sino en que, ocupándose ellos de lo suyo como les pare-
ciera, se mantuviera y viviera no menos conforme a natura-
leza, haciendo sólo lo suyo para que también aquéllos ac-
tuaran conforme a naturaleza. Esto es lo que siempre está a 6
disposición del bueno y honrado. ¿Ser pretor? No; pero si se
presenta, velar en esa materia por el propio regente.
¿Casarse? No; pero si se presenta la boda, velar por mante-
nerse uno en esa materia conforme a naturaleza. Pero si 7
quiere que no se equivoquen el hijo o la mujer, quiere que
lo ajeno no sea ajeno. Y en eso consiste la educación, en
aprender qué es lo propio y qué es lo ajeno.

¿Dónde hay aún lugar para la disputa para quien es así? 8
¿Verdad que no se asombra de nada de lo que suceda? ¿Ver-
dad que no le parece nuevo? ¿Verdad que espera de los
viles cosas peores y más penosas que las que le suceden?
¿Verdad que cuenta como beneficio lo que falta hasta el
límite? «Fulano te insultó». Gracias que no me golpeó. 9
«¡Pero si te golpeó!» Gracias que no me hirió. «Pero es que 10
también te hirió». Gracias que no me mató. ¿Dónde o de
quién aprendió que es animal manso[61], cariñoso, que la
propia injusticia es un gran daño para el injusto? Sin haber
aprendido ni estar convencido de eso, ¿por qué no iba a se-
guir lo que le parece conveniente? «El vecino ha tirado pie- 11
dras». ¿Verdad que tú no has obrado mal? «Pero destrozó lo
que había en casa». ¿Eres tú una pieza de vajilla? No, sino 12
albedrío. Entonces, ¿qué más te da eso? El tirar muchas más

[60] Pasaje corrupto cuyo sentido colmamos según la conjetura de JORDÁN DE URRÍES.

[61] PLAT., *Sof.* 222b, ampliado por otros ecos platónicos. Véase también IV 1, 120 y n.

piedras sería igual que morder a un lobo como respuesta.
Pero si buscas tratarle como hombre, revisa tu despensa,
mira con qué capacidades llegaste. ¿Verdad que no con la
13 fiereza? ¿Verdad que no con la mala intención? ¿Cuándo es
desdichado un caballo? Cuando está privado de sus capaci-
dades naturales. No cuando no puede piar, sino cuando no
14 puede correr. ¿Y el perro? No cuando no puede volar, sino
cuando no puede seguir un rastro. Y así también el hombre
¿verdad que es desdichado no el que no puede estrangular
leones[62] o abrazar estatuas[63] —pues no vino con capacida-
des naturales para eso— sino el que ha echado a perder la
15 generosidad, la lealtad? Por ése debíamos reunirnos a gemir,
por las numerosas desgracias que le han sobrevenido. Pero
no, ¡por Zeus!, por el que nace o por el que muere[64], sino
por el que, vivo, le ocurre que pierde lo suyo, no los bienes
paternos, el campito y la casita y la posada y los esclavitos
—porque nada de eso es propio del hombre, sino todo aje-
no, esclavo, entregado por los dueños[65] a la responsabilidad
unas veces de unos, otras de otros— sino los bienes huma-
nos, las marcas grabadas en su inteligencia con las que lle-
16 gó, como las que buscamos en las monedas, que si las
hallamos las damos por buenas y si no las hallamos las tira-
17 mos. ¿De quién tiene la marca este sextercio? ¿De Trajano?
Tráelo. ¿De Nerón? Tíralo fuera, no es bueno, ya no circu-
la[66]. Así también en esto. «¿Qué marca tienen tus opinio-

---

[62] Referencia a los trabajos de Heracles.

[63] Véase n. a III 12, 2.

[64] Cita, ligeramente modificada, de un pasaje del *Cresfontes* de EUR. (fr. 449 NAUCK).

[65] Los dioses.

[66] Del pasaje parece deducirse que las monedas de Nerón no tenían ya curso legal; sin embargo, ningún otro testimonio apoya esta frase de

nes? ¿Manso, sociable, sufrido, cariñoso? Trae, lo acepto, a ése lo hago ciudadano, lo admito como vecino, como compañero de navegación.» Mira sólo que no tenga la marca de 18
Nerón. ¿Verdad que no es irascible, colérico, quejoso? «Si le parece, aporreará las cabezas de los que se encuentre»[67]. ¿Entonces por qué decías que es hombre? ¿Verdad que no 19
se juzga por su simple forma a cada uno de los seres? Pues 20
si fuera así, di también que es una manzana la de cera. Y que ha de tener olor y sabor. No basta el contorno exterior. Por tanto, tampoco para el hombre basta con la nariz y los ojos, sino si tiene opiniones humanas. Ése no atiende a ra- 21
zones, no atiende cuando se le refuta. Es un asno. Su sentido del respeto está necrosado. Es inútil, cualquier cosa menos un hombre. Ése busca encontrarse a quién cocear o morder. De modo que no es ni una oveja ni un asno, sino una fiera salvaje.

«Entonces, ¿qué? ¿Quieres que me desprecien?» ¿Quié- 22
nes? ¿Los que saben? ¿Y cómo han de despreciar al hombre manso, al respetuoso? ¿O los ignorantes? ¿Qué te importa? Como no le importan a ningún experto los inexpertos.

«¡Pero entonces se encarnizarán aún más conmigo!» 23
¿Por qué dices «conmigo»? ¿Puede alguien dañar tu albedrío o impedir que uses como es natural las representaciones que se te presenten? No. Entonces, ¿por qué te turbas y 24
quieres mostrarte temeroso? ¿Por qué no sales en medio a anunciar que estás en paz con todos los hombres, hagan lo que hagan, y que te burlas sobre todo de cuantos creen da-

---

Epicteto, por lo que algunos comentaristas entienden que, en realidad, se refiere a las personalidades de los dos emperadores, y opone la bondad de Trajano a la maldad de Nerón.

[67] SUETONIO, *Nerón* 26.

ñarte? «Esos esclavos no saben ni quién soy ni en dónde
residen mi bien y mi mal. No tienen acceso a lo mío».
25 Así también se burlan los habitantes de una ciudad bien
fortificada de los que les asedian[68]: «Y ésos, ahora, ¿qué se
traen entre manos para nada? Nuestra muralla es segura, te-
nemos alimentos para mucho tiempo y todos los demás pre-
26 parativos». Eso es lo que hace bien fortificada e inexpugna-
ble a una ciudad, y al alma de un hombre ninguna otra cosa
sino sus opiniones. ¿Qué muro es tan fuerte o qué cuerpo
tan resistente o qué hacienda tan imposible de arrebatar o
27 qué dignidad tan libre de asechanzas? Por todas partes es
todo mortal, fácil de coger, y el que de alguna manera preste
su atención a eso, por fuerza ha de turbarse, esperar lo peor,
temer, padecer, tener deseos frustrados, tener rechazos a los
28 que va a parar. Así que ¿no queremos fortificar la única se-
guridad que nos ha sido dada? ¿Ni obtener por nuestro es-
fuerzo, apartándonos de lo mortal y esclavo, lo inmortal y
libre por naturaleza? ¿Tampoco recordamos que uno no
perjudica a otro ni le beneficia, sino que la opinión sobre
cada una de estas cosas es lo que perjudica, es lo que arrui-
29 na, es la disputa, es la revolución, es la guerra? Lo que hizo
a Eteocles y Polinices[69] no fue otra cosa sino eso, la opinión
sobre la tiranía, la opinión sobre el destierro, que lo uno era
30 el último de los males y lo otro el mayor de los bienes. Y
ésa es la naturaleza de todos los seres: perseguir el bien,
rehuir el mal. Al que nos arrebata lo uno y nos rodea de lo
otro hay que considerarle enemigo, intrigante, aunque sea tu
hermano, aunque sea tu hijo, aunque sea tu padre. Pues nada

---

[68] Podría ser una referencia a JEN., *Cirop.* VII 5, 13.

[69] Hijos de Edipo, cuyas disputas por el trono de Tebas originaron la expedición de los Siete y que murieron uno a manos del otro en esa lucha. Véase también II 22, 13-14.

nos es tan próximo como el bien. Así que si ésos son los 31
bienes y los males, no hay padre querido para sus hijos, ni hermano para su hermano, sino que todo está por todas partes lleno de enemigos, de intrigantes, de delatores. Pero 32
si hay un albedrío como es debido, ése es el único bien; y si como no es debido, ése es el único mal; ¿dónde va a seguir habiendo disputa, dónde insulto? ¿Sobre qué? ¿Sobre lo que nada tiene que ver con nosotros? ¿Contra quiénes? ¿Contra los ignorantes, contra los desdichados, contra los que están engañados respecto a lo más importante?

Teniendo esto presente, vivía Sócrates en su casa sopor- 33
tando a una mujer de lo más arisco[70], a un hijo sin sentimientos[71]. ¿Y en qué era arisca? En que le tiraba por la cabeza el agua que le daba la gana, en que pisoteaba el pastel. ¿Y qué tiene que ver conmigo si comprendo que eso no tiene que ver conmigo? Esto sí es cosa mía, y no me lo impe- 34
dirá el tirano, si yo lo quiero, ni el amo, ni los muchos al uno ni el más fuerte al más débil. Pues la divinidad se lo ha dado a cada uno libre de trabas. Esas opiniones producen en 35
la casa el afecto, en la ciudad la concordia, entre los pueblos la paz, le hacen a uno agradecido a la divinidad, confiado en toda situación como respecto a lo ajeno, como respecto a lo que no vale nada.

Mas nosotros somos capaces de escribir y de leer esas 36
cosas y de alabarlas una vez leídas, pero de atenernos a ellas, ni de lejos. Por tanto, eso que se dice de los lacede- 37
monios

en casa, leones; pero en Éfeso, zorros[72]

[70] Jen., *Banq.* II 10.
[71] Jen., *Mem.* II 2.
[72] Aristóf., *Paz* 1189-90.

también a nosotros nos cuadraría: en la escuela leones; pero fuera, zorros.

VI

A LOS QUE SE AFLIGEN PORQUE LOS COMPADECEN

1 —Me molesta que me compadezcan —dice uno—.

—¿Es cosa tuya el que te compadezcan o de los que te compadecen? ¿Está en tu mano el parar eso?

—Está en mi mano si les muestro que yo no soy digno de compasión.

2 —¿Acaso lo posees ya, el no ser digno de compasión, o no lo posees?

—Desde luego que me parece que sí, que lo poseo. Pero ésos no me compadecen por las cosas por las que, si fuera el caso, correspondería, por los errores, sino por la pobreza y por no tener cargos y por las enfermedades y las muertes y cosas por el estilo.

3 —Entonces, ¿estás preparado para convencer al vulgo de que, en efecto, ninguna de esas cosas es un mal, sino que es posible ser feliz pobre, sin cargos y sin honores, o para
4 mostrarte a ellos rico y poderoso? Porque, de esos dos caminos, el segundo es propio de un fanfarrón, insignificante y que no vale nada. Y su consecución mira por qué medios llegaría: tendrás que usar esclavos y conseguir algo de vajilla de plata y, si es posible, mostrar la misma muchas veces donde se vea y procurar que no se note que es la misma, y vestimentas radiantes y las demás pompas y hacerte ver honrado por los notables e intentar cenar con ellos o, por lo menos, que parezca que lo haces; y en cuanto al cuerpo,

buscarte alguna argucia para parecer más guapo y más no-
ble de lo que eres. Eso es lo que has de planear si quieres 5
seguir el segundo camino para no ser compadecido.

El primero —y también el inútil y el largo— intentar
aquello mismo que Zeus no pudo hacer: convencer a todos
los hombres de cuáles son los bienes y los males. ¿Verdad 6
que eso no te ha sido dado? Sólo te ha sido dado el conven-
certe a ti mismo. Y aún no te has convencido. Así que
¿cómo me intentas ahora convencer a los demás? ¿Y quién 7
pasa contigo tanto tiempo como tú mismo? ¿Quién es tan
persuasivo contigo para convencerte como tú mismo? ¿Y
quién está mejor dispuesto para contigo y te es tan familiar
como tú mismo? ¿Cómo, entonces, aún no te has conven- 8
cido de aprenderlo? ¿No está en realidad todo del revés?
¿Era esto lo que te esforzabas en aprender, para estar sin
penas y sin turbaciones y sin humillaciones y libre? ¿No has 9
oído sobre eso que uno es el camino que lleva a ello: dejar
lo que no depende del albedrío y apartarse de ello y recono-
cerlo como ajeno? ¿A qué clase pertenece el que otro su- 10
ponga algo de ti? A la de lo que no depende del albedrío.
Por tanto, ¿nada tiene que ver contigo? Nada. ¿Crees estar
convencido sobre los bienes y los males cuando aún estás
recomido y turbado por eso?

¿No quieres, entonces, dejando a los demás, ser para ti 11
mismo discípulo y maestro? Los demás verán si les benefi-
cia estar y vivir contra naturaleza, pero a mí nadie me es
más próximo que yo. ¿En qué consiste, entonces, que haya 12
oído los discursos de los filósofos y haya asentido a ellos y
no me haya hecho más ligero en las obras? ¿Verdad que no
soy tan torpe? Y, en efecto, en las demás cosas que me pro-
puse no resulté demasiado torpe, sino que aprendí deprisa
las letras y la lucha y la geometría y a resolver silogismos.

13 ¿Será que no me ha convencido el razonamiento? Pero es
que, muy desde el principio, no puse a prueba ni preferí
ninguna otra cosa: sobre eso leo, eso escucho, de eso es-
cribo. Hasta ahora no hemos encontrado ningún razona-
14 miento más fuerte que éste. Entonces, ¿qué es lo que me
falta? ¿Será que aún no he arrancado los pareceres con-
trarios? ¿Será que las propias ideas no están ejercitadas ni
acostumbradas a tropezar con los hechos, sino que, como
armas desechadas, están cubiertas de herrumbre y ya no
15 puedo ni ajustármelas? Sin embargo, ni en la lucha ni en lo
de escribir o leer me conformo con aprender, sino que
pongo cabeza abajo los silogismos propuestos y compongo
16 otros, y lo mismo con los equívocos[73]. Sin embargo, en los
preceptos necesarios, a partir de los cuales se puede estar
sin penas, sin miedos, impasible, sin trabas, libre, en ésos no
me entreno ni practico de acuerdo con ellos los ejercicios
17 correspondientes. ¿Y luego me importa qué dirán los otros
de mí, si les pareceré digno de consideración, si les pareceré
feliz?

18 Desdichado, ¿no quieres ver qué estás diciendo sobre ti
mismo? ¿Quién te pareces a ti mismo? ¿Quién en el pensar,
quién en el desear, quién en el rechazar; quién en el impul-
so, en la preparación, en el intento, en las demás tareas hu-
manas? ¿Y te importa si los demás te compadecen?

19 —Sí, pero me compadecen sin merecerlo.

¿Así que por eso te afliges? ¿Y no es el afligido digno
de compasión? Sí. Entonces, ¡que van a estar compade-
ciéndote sin merecerlo! En las mismas cosas en las que pa-
deces por la compasión te haces a ti mismo digno de ser
20 compadecido. ¿Y qué dice Antístenes? ¿Nunca lo oíste?

[73] Véase n. a I 7, 1.

«Ciro, es de reyes hacer buenas obras y oír malas palabras»[74].

Tengo la cabeza sana y todos creen que me duele la cabeza. ¿Qué me importa? No tengo fiebre y se apiadan de mí como si la tuviera. 21

—¡Desdichado! ¡Hace ya tanto tiempo que tienes fiebre!

Y contesto con mala cara yo también:

—Sí, en verdad que hace ya mucho tiempo que estoy mal.

—¿Qué pasará?

—Lo que la divinidad quiera —y al mismo tiempo me río por lo bajo de los que me compadecen.

Entonces, ¿qué impide que también en aquello sea 22 igual? Soy pobre, pero tengo una opinión correcta sobre la pobreza. Así que ¿a mí qué me importa que me compadezcan por mi pobreza? No desempeño cargos y otros sí. Pero pienso lo que hay que pensar sobre el desempeñar cargos y el no desempeñarlos. ¡Ellos verán, los que me compadecen! 23 Que yo no paso ni hambre ni sed ni frío, pero ellos, porque pasan hambre y sed, se creen que yo también. ¿Qué voy a hacer con ellos? Iré dando vueltas por ahí a anunciarlo y decir: «No se engañen, señores, estoy bien. No presto atención ni a la pobreza ni a la falta de cargos ni, sencillamente, a nada más que a las opiniones correctas. Eso lo poseo sin trabas, no tengo que seguir preocupándome de nada». ¿Y 24 qué es esa tontería? ¿Cómo voy a tener opiniones correctas cuando no me conformo con ser quien soy, sino que estoy ansioso por aparentar?

---

[74] Lo cita también Marco Aurelio, VII 36; Dióg. Laerc., VI 3, pone por interlocutor de Antístenes a Platón.

25 —Pero otros conseguirán más y les honrarán más.
¿Qué hay más razonable que el que aquellos que se han
esforzado por algo tengan más de aquello por lo que se es-
forzaron? Se han esforzado por los cargos: tú, por las opi-
niones. Y por la riqueza: tú por el uso de las representacio-
26 nes. Mira si tienen más que tú de aquello por lo que tú te
has esforzado y que ellos han descuidado: si sus asentimien-
tos son más acordes a las medidas naturales, si sus deseos
son menos frustrados que los tuyos, si van a parar menos a
los objetos de su rechazo; si alcanzan mejor sus fines en el
intento, en el propósito, en el impulso; si preservan lo que
les corresponde como hombres, como hijos, como padres, y
27 así sucesivamente en los demás tipos de relaciones. Y si
aquéllos desempeñan cargos, ¿no quieres decirte tú la ver-
dad a ti mismo, que tú no haces nada por eso y ellos todo y
que sería lo más irracional que quien se preocupa de algo se
lleve menos que el que no se ocupa?
28 No, sino «Puesto que yo me preocupo de las opiniones
correctas, lo más racional es que yo desempeñe cargos». De
lo que te preocupas, de las opiniones. Pero en lo que otros
se han preocupado más que tú, hazles sitio a ellos. Como si
por tener opiniones correctas merecieras, al disparar con
arco, dar en la diana más que los arqueros o, al trabajar los
29 metales, más que los herreros. Deja, pues, tu afán por las
opiniones y dedícate a lo que quieres conseguir y, entonces,
30 llora si no avanzas. Porque es para llorar. Pero ahora dices
que estás en unas cosas y que te ocupas de otras; y bien dice
31 el vulgo sobre eso que «Tarea con tarea no van bien»[75]. El
uno, desde que se levanta al alba, busca a quién saludar
cuando salga de casa, a quién decirle una palabra amable, a

[75] Proverbio al que se vuelve a hacer referencia en IV 10, 24.

quién enviar un regalo, cómo agradar al bailarín; cómo agradar a uno portándose mal con otro. Cuando reza, reza 32
por eso. Cuando sacrifica, sacrifica por eso. Lo de Pitágoras:

No admitir el sueño en los suaves párpados[76] 33

lo aplica aquí: «¿Qué norma transgredí —de las de la adulación—? ¿Qué hice? ¿Verdad que no lo hice como libre, verdad que no como noble?». Y si encuentra que hizo algo así, se hace a sí mismo censuras y reproches: «¿Y a ti qué te importa decir eso? ¿Es que no podías mentir? Incluso los filósofos dicen que nada impide decir una mentira».

Pero tú, si de verdad no te has preocupado de ninguna 34
otra cosa sino de un uso como se debe de las representaciones, al punto de levantarse al alba, piensa: ¿Qué me falta para la impasibilidad? ¿Qué para la imperturbabilidad? ¿Quién soy? ¿Verdad que no soy cuerpo, hacienda, fama? Ninguna
de esas cosas, sino ¿qué? Soy un ser racional. Entonces, 35
¿cuáles son las reclamaciones?». Repasa lo que has hecho: ¿Qué norma transgredí de las de la serenidad? ¿Qué hice de poco amistoso, o de insociable, o de ingrato? ¿Qué no llevé a cabo de lo necesario para eso?

Habiendo esa diferencia en lo que se desea, en las obras, 36
en las plegarias, ¿quieres aún tener lo mismo que aquéllos en
lo que ellos se han esforzado y tú no? ¿Y luego te sor- 37
prendes de que te compadezcan y te enfadas? Ellos no se enfadan si tú los compadeces. ¿Por qué? Porque ellos están convencidos de que consiguen los bienes y tú no estás con-
vencido. Por eso tú no te conformas con lo tuyo sino que 38
ansías lo de ellos, mientras que ellos se conforman con lo

[76] PITÁG., *Versos Áureos* 40.

suyo y no ansían lo tuyo. Puesto que, si de verdad estuvieras convencido de que eres tú quien alcanza los bienes, mientras que ellos se engañan, ni siquiera te vendría a la cabeza qué dicen sobre ti.

VII

SOBRE LA AUSENCIA DE TEMOR

1 —¿Qué hace temible al tirano?

—La guardia personal —responde— y sus espadas y el que vigila su cámara y los que rechazan a los que quieren entrar.

2 Entonces, ¿por qué, si le acercas un niño cuando está con los guardias no se asusta? ¿O es que el niño no se da
3 cuenta de su presencia? Y si uno se da cuenta de la presencia de los guardias y de que tienen espadas y se le acerca con intención, por alguna circunstancia, de morir y pretendiendo que eso le ocurra sin dificultades a manos de otro, ¿verdad que no teme a los guardias? Pues quiere aquello por
4 lo que son temibles. Por tanto, si se le acerca uno que no quiere ni morir ni vivir a todo trance, sino como le venga
5 dado, ¿qué le impide acercarse sin temor? Nada. Por consiguiente, si uno está en la misma disposición de ánimo para con la hacienda y para con los hijos y la mujer que aquél para con el cuerpo y, sencillamente, si por alguna locura y sinrazón estuviera en ese estado, de tal manera que en nada apreciara el tener eso o no tenerlo, sino que como los niños que juegan con conchas discuten por el juego, pero no se preocupan de las conchas, así también éste en nada estimara las materias, sino que se dedicara con ellas al juego y a su

manejo, ¿qué tirano seguirá pareciéndole temible o qué guardias, o qué espadas de éstos?

Luego uno puede estar en esa disposición de ánimo res- 6
pecto a esto por locura, y los galileos[77] por costumbre. ¿No puede nadie aprender por razonamiento y demostración que la divinidad creó todo lo existente en el mundo y al propio mundo entero sin trabas y perfecto, y sus partes para uso del
todo? Todo lo demás está lejos de poder comprender su 7
gobierno, pero el animal racional tiene recursos para reflexionar sobre todas estas cosas: que él es una parte y qué parte y que está bien que las partes cedan al todo.

Además de esto, ve que es por naturaleza noble y mag- 8
nánimo y libre, porque de lo que le rodea unas cosas carecen de trabas y dependen de él; otras, están sometidas a tra-
bas y son dependientes de otros. Libres de trabas, las del 9
albedrío; sometidas a ellas, las que no dependen del albedrío. Y, por eso, si considerara que sólo en éstas residen el propio bien y conveniencia, en las que carecen de trabas y dependen de uno mismo, uno será libre, sereno, feliz, indemne, magnánimo, piadoso, agradecido a la divinidad por todo, sin hacer en modo alguno reproches a nadie por lo que
sucede, sin reclamar a nadie; pero si pensara que en las ex- 10
ternas y que no dependen del albedrío, por fuerza éste sufri- 11
rá impedimentos, trabas, servirá a lo que tiene poder sobre lo que admira y teme, y por fuerza será impío como el que cree verse perjudicado por la divinidad, e inicuo, procurando siempre más para sí, y por fuerza será vil y mezquino.

---

[77] Ésta es la única mención indudable que hace de los cristianos Epicteto a lo largo de toda la obra (cf. II 9, 19 y n.). La expresión «por costumbre» es probablemente un eco de las numerosas persecuciones que padecieron los cristianos contemporáneos de Epicteto.

12 Si uno se aferra a esto, ¿qué le impide vivir sin dificultades y dócilmente, aceptando mansamente todo lo que pueda suceder y sobrellevando lo ya sucedido?

13 —¿Quieres pobreza?

—Tráela y conocerás qué es la pobreza que le toca como papel a un buen actor[78].

—¿Quieres cargos?

—Tráelos.

—¿Quieres no tener cargos?

—Tráelo.

—Y trabajos, ¿quieres?

14 —Trae también trabajos.

—Pues el destierro.

—Vaya a donde vaya, me irá bien. Porque aquí no es que me fuera bien por el sitio, sino por los pareceres, que me los voy a llevar conmigo; y es que tampoco puede nadie quitármelos, sino que son sólo míos y no pueden serme arrebatados y me basta con tenerlos presentes esté donde esté y haga lo que haga.

15 —Pero ya es momento de morir.

—¿Qué dices, morir? No dramatices el asunto, dilo como es: ya es el momento de que la materia se vuelva de nuevo a aquello de lo que vino. ¿Y qué hay de terrible? ¿Cuál de las cosas del mundo va a perecer? ¿Qué novedad o portento va a pasar?

---

[78] En el fr. 11 vemos un paralelo que aclara bien el sentido de la expresión: *¿O no ves que Polo no representaba con mejor voz ni más a gusto al Edipo Rey que al Edipo en Colono, vagabundo y pobre? ¿Y va a ser peor que Polo el hombre noble, que no valga para representar cualquier papel que le asigne la divinidad?* Polo era un famoso actor del siglo IV.

Por eso es terrible el tirano. Por eso parece que los guardias tienen espadas largas y afiladas. Eso, a otros: yo he meditado sobre todas las cosas; sobre mí nadie tiene potestad. 16
He sido liberado por la divinidad, conozco sus mandamientos, ya nadie podrá esclavizarme, tengo un emancipador[79] 17
como es debido, unos jueces como es debido. ¿Que eres dueño de mi cuerpecito? ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿De mi haciendita? ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿Del destierro o las prisiones? También te cedo todo eso y el cuerpecito entero cuando quieras. Prueba en mí tu poderío y te darás cuenta de hasta dónde llega. 18

Entonces, ¿a quién puedo temer aún? ¿A los que vigilan la cámara? ¿Qué van a hacerme? ¿Negarme el paso? Que me lo nieguen si ven que quiero entrar. 19

—Entonces, ¿por qué vas a sus puertas? 20

—Porque me parece que conviene, mientras siga el juego, participar en él.

—Entonces, ¿cómo no te niegan el paso?

—Porque si alguien no me admite, no quiero entrar, sino que siempre prefiero lo que sucede.

Considero que es mejor lo que quiere la divinidad que lo que quiero yo. Me entregaré a ella como servidor y acólito, tendré sus mismos impulsos, sus mismos deseos; en suma, querré lo mismo. No pueden negarme el paso a mí, sino a
los que lo pretenden por la fuerza. Entonces, ¿por qué no lo 21
pretendo yo por la fuerza? Porque sé que dentro no se reparte ningún bien a los que entran; y cuando oigo que llaman bienaventurado a alguno porque el César lo aprecia, digo: «¿Qué le acontece? ¿Verdad que no es un parecer como se necesita para ser prefecto? ¿Verdad que tampoco como para

[79] Véase n. a IV 1, 113.

22 ser procurador? Entonces, ¿por qué seguir empujando? Alguien tira higos secos y nueces[80]: los niños los cogen y se pelean entre ellos. Los hombres no, porque lo consideran poca cosa. Y si alguien tira tejuelos, ni los niños los cogen.
23 Se reparten prefecturas: los niños verán. Dinero: los niños verán. Preturas, consulado: que lo cojan los niños. Que les nieguen el paso, que los golpeen, que besen la mano del que se lo da, de sus esclavos. Para mí son higos secos con nue-
24 ces». ¿Y qué, si al tirarlos aquél por azar te vienen al regazo unos higos secos? Los cojo y me los como. Hasta ese punto sí se puede apreciar un higo. Pero agacharme y tirar a otro o que otro me tire y hacer la rosca a los que lo lanzan, no lo vale ni un higo ni ningún otro de los bienes respecto a los cuales los filósofos me han convencido para no creer que son bienes.

25 —Enséñame las espadas de los guardias.

—Aquí están; mira cómo son y qué afiladas.

—¿Y qué hacen estas espadas tan grandes y afiladas?

—Matan.

26 —Y la fiebre, ¿qué hace?

—Nada distinto.

—Y una teja, ¿qué hace?

—Nada distinto.

—¿Quieres, entonces, que admire todo eso y que lo
27 adore y que vaya por ahí como esclavo de todo ello? ¡De ninguna manera! Sino que, una vez que he aprendido que lo nacido también ha de morir para que el mundo no se paralice ni sufra impedimentos, ya no me importa si lo hace la

[80] Era costumbre arrojar nueces e higos secos en las bodas y aniversarios de nacimientos; se mencionan estos alimentos en calidad de golosina para los niños en III 9, 22.

fiebre o una teja o un soldado, sino que si hay que elegir sé que el soldado lo hará con menos dolor y más rapidez.

Así que, cuando ni tema ninguna de las situaciones en 28
las que puede ponerme ni desee nada de lo que puede proporcionarme, ¿por qué voy a seguir admirándole, por qué voy a seguir quedándome estupefacto? ¿Por qué temer a los guardias? ¿Por qué alegrarme si me habla amablemente y me recibe y contar a otros cómo me habló? ¿Verdad que no 29
es Sócrates ni Diógenes para que yo tenga su alabanza por un reconocimiento público? ¿Verdad que yo no he preten- 30
dido emular su carácter? Sino que, siguiendo el juego, voy a él y le sirvo mientras no mande nada estúpido o desproporcionado. Pero si me dice: «Vete a buscar a León de Salamina»[81], le digo: «Busca a otro, que yo ya no juego». «Detén- 31
lo»[82]. Sigo en el juego.

—Pues te cortarán el cuello.

—¿Y es que el de él se quedará siempre ahí, o los vuestros, los de los que le hacéis caso?

—Te tirarán sin enterrar[83].

—Si yo soy el cadáver, me tirarán; pero si soy otro distinto del cadáver, expón con propiedad cómo es el asunto y no me metas miedo.

Esas cosas dan miedo a los niños y a los insensatos. 32
Pero si alguien que ha ido una sola vez a la escuela de un filósofo no sabe qué es él mismo, se merece tener miedo y

[81] Véase n. a IV 1, 160.

[82] Al filósofo que se niega a cumplir la orden.

[83] Último desprecio al difunto. Podría tratarse también de una referencia a la anécdota relatada por Diógenes Laercio sobre Diógenes: a las protestas de sus discípulos cuando pidió que no le enterraran, respondió que sus sirvientes podrían quedarse al lado para espantar a los perros y aves de rapiña.

adular a los que adulaba antes, si aún no ha aprendido que no es carne ni hueso ni nervios, sino lo que los usa y lo que los gobierna y lo que comprende las representaciones.

33 —Sí, pero esos razonamientos hacen que se desprecien las leyes[84].

—¿Y qué razonamientos hacen a los que los usan obedientes a las leyes? La ley no es lo que depende de un loco.
34 Y, sin embargo, mira cómo nos preparan para comportarnos como es debido incluso ante éstos, al enseñarnos a no disputarles la posesión de nada en aquello en lo que nos puedan
35 vencer. Respecto al cuerpo nos enseñan a renunciar; respecto a la hacienda, a renunciar; respecto a los hijos, los padres, los hermanos, a ceder en todo, a desprendernos de todo. Sólo se exceptúan los pareceres, que Zeus quiso que fueran privilegio de cada uno.

36 ¿Qué violación de ley hay aquí, qué estupidez? En lo que eres mejor y más fuerte, en eso renuncio ante ti. Pero en
37 donde, a mi vez, soy yo mejor, cédeme tú. Porque yo me he interesado por ello y tú no. Tú te ocupas de cómo vivir entre mármoles y de cómo te servirán muchachos de hermosa cabellera, de cómo llevar vestidos espectaculares, de cómo te-
38 ner muchos perros de caza, citaredos, actores. ¿Verdad que no te disputo nada? ¿Verdad que tú nunca te has interesado por las opiniones? ¿Verdad que tampoco por tu propio raciocinio? ¿Verdad que no sabes de qué partes está compuesto, cómo se organiza, cómo se articula, qué facultades
39 tiene y cuáles son? Entonces, ¿por qué te enfadas si otro, que se ha preocupado, te aventaja en ello?

—Pero esas cosas son las más importantes.

---

[84] Las persecuciones y destierros en masa de los filósofos en época de Nerón y Domiciano se fundaban en esa acusación.

—¿Y quién te impide dedicarte a ello y preocuparte por ello? ¿Quién tiene mayor preparación en libros, en ocio, en cosas que le ayuden? Simplemente, inclínate alguna vez a 40
eso, asígnale tiempo, aunque sea poco, a tu propio regente. Medita cómo es y de dónde ha venido lo que se sirve de todo lo demás, lo que pone a prueba todo lo demás, lo que elige, lo que rechaza. Pero mientras te dediques a lo exterior 41
tendrás eso como nadie y lo otro como quieres tenerlo: sucio y descuidado.

VIII

A LOS QUE SE APRESURAN A IMITAR EL ASPECTO EXTERIOR DE LOS FILÓSOFOS

Nunca alabéis ni censuréis a nadie ni testimoniéis sobre 1
su habilidad o torpeza basándoos en lo que puede ser bueno o malo. Y os apartaréis al tiempo de la precipitación y de la maldad. «Ése se baña deprisa». ¿Es que hace mal? Desde 2
luego que no. Sino, ¿qué? Que se baña deprisa. «Entonces, 3
¿está todo bien?» De ningún modo, sino que lo que procede de opiniones correctas, bien, y lo que de malas, mal. Pero tú, hasta que te enteres de la opinión por la que alguien hace cada cosa, ni alabes la acción ni la censures. Un parecer no 4
se juzga fácilmente por lo exterior.

—Ése es carpintero.

—¿Por qué?

—Usa la azuela.

—Y eso, ¿qué?

—Ése es músico, porque canta.

—Y eso, ¿qué?

—Ése es un filósofo.

—¿Por qué?

5 —Porque lleva un manto raído y melena.

—¿Y qué llevan los charlatanes?

Por esto, si alguien ve a alguno de ésos perder la compostura, dice de inmediato: «Mira el filósofo, qué cosas hace»[85]. Más bien habría que decir que ése no es filósofo,
6 puesto que pierde la compostura. Si consistiera en eso la noción de filósofo, y su misión en llevar manto y melena, habría hablado bien. Pero si consiste en no cometer errores, ¿por qué no le quitan el calificativo por no cumplir con su misión?

7 Y lo mismo también en las demás artes. Cuando uno ve que alguien maneja mal el hacha no dice «¿Para qué sirve la carpintería? ¡Mira los carpinteros qué chapuzas hacen!», sino que, muy al contrario, dice: «Ése no es carpintero, que
8 no sabe usar el hacha». Y lo mismo, si oye a alguien cantar mal, no dice: «¡Mira cómo cantan los músicos!», sino más
9 bien «Ése no es músico». Sólo en el caso de la filosofía pasa esto. Cuando ven a alguien que no actúa según la misión del filósofo no le quitan el calificativo, sino que dando por supuesto que es filósofo y aceptando, por el propio suceso, que pierde la compostura, concluyen que el filosofar no sirve para nada[86].

10 ¿Cuál es, entonces, la razón? Que respetamos la noción de «carpintero» y la de «músico» y lo mismo con los demás

[85] Véase III 2, 11 y n.

[86] Epicteto utiliza aquí la terminología de la lógica: *théntes* («dando por supuesto») para la premisa mayor; *labóntes* («aceptando») para la premisa menor observada de la realidad; *epágousi* («concluyen») para la conclusión.

artesanos, pero la de «filósofo» no, sino que como la tene-
mos confusa e inarticulada juzgamos sólo por lo exterior.
¿Y qué otra profesión se adopta por la manera de vestir y la 11
melena y no tiene preceptos, materia y fin? ¿Cuál es, enton- 12
ces, la materia del filósofo? ¿Verdad que el manto no? No,
sino el raciocinio. ¿Cuál es su fin? ¿Verdad que no es el lle-
var manto? No, sino tener un raciocinio correcto. ¿Cuáles
son sus preceptos? ¿Verdad que no versan sobre cómo hacer
la barba larga o la cabellera espesa? Sino más bien lo que
dice Zenón: conocer los elementos de la razón, qué cualida-
des tiene cada uno de ellos y cómo se adaptan unos a otros y
cuanto se sigue de esto. Entonces, ¿no quieres ver primero 13
si, al perder la compostura, cumple su tarea, y entonces cen-
surar esa ocupación? Pero, en realidad, tú, cuando te com-
portas con sensatez, de lo que te parece que han hecho mal
dices: «¡Mira el filósofo!» (en el sentido de que no procede
llamar filósofo al que ha hecho esas cosas) y también:
«¿Eso es un filósofo?». Pero no dices: «¡Mira el carpinte-
ro!» cuando te enteras de que alguien comete adulterio o
ves que es un glotón, ni «¡Mira el músico!». Por tanto, tú 14
también te percatas en cierta medida de la misión del filóso-
fo, pero patinas y te confundes por descuido.

Pero es que los mismos que se llaman filósofos partici- 15
pan en el asunto a partir de lo que no es bueno ni malo. En
cuanto se echan el manto y se dejan la barba dicen: «Yo soy
filósofo». Nadie dirá: «Yo soy músico» si se compra un 16
plectro y una cítara, ni «Yo soy herrero» si se pone gorro y
mandil, sino que ajusta la manera de vestir al oficio y del
oficio toman el nombre, no de la manera de vestir.

Por eso, con razón decía Éufrates: «Durante mucho 17
tiempo intenté que no se notara que era filósofo, y aquello
—dice— me resultaba beneficioso; pues, en primer lugar,

sabía que cuanto hacía correctamente no lo hacía por los es-
pectadores, sino por mí mismo: por mí mismo comía correc-
18 tamente, tenía tranquila la mirada, los andares. Todo por mí
mismo y por la divinidad. Luego, como luchaba solo, tam-
bién solo corría el riesgo. Nada de la filosofía estaba en pe-
ligro porque yo hiciera algo vergonzoso o inconveniente, ni
19 perjudicaba al vulgo al equivocarme como filósofo. Por eso,
los que no conocían mi intento se admiraban de que, tratan-
do y conviviendo con todos los filósofos, no filosofara yo
20 mismo. ¿Y qué mal había en que se reconociera al filósofo
en lo que obraba, y no en los signos?»[87]. Mira cómo como,
cómo bebo, cómo duermo, cómo aguanto, cómo me conten-
go, cómo me abstengo, cómo colaboro, cómo uso del deseo
y del rechazo, cómo mantengo las relaciones naturales o
21 adquiridas sin confusiones ni trabas. Júzgame en eso si pue-
des. Si eres tan sordo y tan ciego que ni a Hefesto tendrías
por buen herrero si no lo vieras con la cabeza cubierta por el
gorro, ¿qué mal hay en no ser conocido por un juez tan
simple?

22 Así pasaba desapercibido Sócrates entre la mayoría e
iban a él para pedirle que les recomendara a los filósofos[88].
23 ¿Verdad que no se enfadaba, como nosotros, ni decía «¿Es
que no te parezco filósofo?», sino que iba y los recomen-
daba, contentándose con una sola cosa: ser filósofo? Con-
24 tento de no parecerlo, no se reconcomía. Y es que recordaba
su propia tarea. ¿Cuál es la tarea del hombre bueno y hon-
rado? ¿Tener muchos discípulos? De ninguna manera: allá
los que se esfuerzan por eso. ¿Saber a la perfección difíciles
25 enunciados? Allá otros con eso. ¿En dónde, entonces, era él

[87] APOLONIO DE TIANA, *Cartas* 1.
[88] Véase n. a III 23, 22.

alguien y quería serlo? En aquello en lo que residen el daño y el provecho. «Si alguien puede perjudicarme —dice— no hago nada. Si espero a otro para que me ayude yo no soy nada». Quiero algo y no sucede: yo soy un desdichado.

En ese terreno de lucha desafiaba a todos y no me pare- 26
ce que haya cedido a nadie. ¿Qué os creéis? ¿Que en pregonar y decir «Así soy yo»? Claro que no, sino en serlo. Y es
que también es de insensato y fanfarrón aquello de «Yo soy 27
impasible e imperturbable. No ignoréis, hombres, que mientras vosotros estáis revueltos y alborotados por cosas que no
valen nada, sólo yo me aparto de toda esa turbación». ¿Así 28
que no te conformas con que no te duela nada si no pregonas «Venid todos los gotosos, los del dolor de cabeza, los de la fiebre, los cojos, los ciegos y vedme sano de todo
padecimiento»? Eso es vano y pesado a menos que, como 29
Asclepio, puedas mostrar cómo, al cuidarse, también ellos estarán sin enfermedades, y de ello pongas como ejemplo tu propia salud.

Tal es el cínico[89] que mereció de Zeus el cetro y la dia- 30
dema y que decía: «Para que veáis, hombres, que buscáis la felicidad y la imperturbabilidad no donde están, sino donde
no están; he aquí que yo os he sido enviado por la divinidad 31
como ejemplo no ya sin hacienda ni casa ni mujer ni hijos, sino incluso sin lecho ni ropa ni ajuar. Y ved qué sano estoy. Ponedme a prueba, y si me veis imperturbable, oíd los
remedios gracias a los cuales sané». Esto ya es humano y 32
noble. Y mirad de quién es la acción: de Zeus o de aquel a quien él juzga digno de ese ministerio, para que en ningún momento descubra al vulgo nada por medio de lo cual in-

---

[89] Se refiere a Diógenes. El cetro y la diadema eran símbolos de la realeza.

valide él mismo su propio testimonio, el que presta en favor de la virtud y contra lo externo,

sin que palidezca su hermosa piel
ni se enjugue las lágrimas de sus mejillas[90].

33 Y no sólo eso, sino que sin codiciar tampoco nada ni buscarlo —ni un hombre, ni un lugar, ni un pasatiempo como los niños las vendimias y los días de fiesta— siempre revestido de respeto, como los otros de muros y puertas y porteros.

34 Pero, en realidad, no es más que esto: atraídos hacia la filosofía, como los enfermos del estómago a una comida que un poco después van a vomitar, en seguida van al cetro, a la realeza. Se dejó crecer el pelo, tomó el manto, muestra el hombro desnudo, discute con los que se topa y, si ve a
35 alguien con capa de invierno, discute con él. Hombre, primero ejercítate un invierno[91], mira tu impulso, no sea el de un enfermo de estómago o el de una mujer con antojos.
36 Ejercítate primero en que no se conozca quién eres. Filosofa para ti un poco de tiempo. Así nace el fruto. La semilla, para llegar a la madurez, ha de estar enterrada un tiempo, estar oculta, crecer poco a poco. Si echa la espiga antes de
37 encañar, no llega a término, como de jardín de Adonis[92]. Tú eres uno de esos plantones; floreciste antes de lo necesario,
38 te quemará el invierno. Mira qué dicen los campesinos de

---

[90] Hom., *Od.* XI 529-30.

[91] Véase n. a I 2, 32.

[92] En los jardines de Adonis se sembraban tempranamente en tierra porosa semillas de cereales, hortalizas y flores que, regados abundantemente con agua templada, germinaban y se hacían plantas lozanas en muy poco tiempo, pero, faltas de raíz, morían también pronto. Cf. Plat., *Fedr.* 276b.

las plantas cuando llegan los calores antes de tiempo. Se angustian, no sea que las plantas se adelanten y luego las
coja un hielo y se las lleve. Mira también tú, hombre: te has 39
adelantado, has asumido la honrilla antes de tiempo. Crees ser alguien, bobo entre bobos. Te helarás o, más bien, ya estás helado en la raíz, aunque lo de arriba aún te florece un
poco y por eso crees que aún estás vivo y pimpante. Déja- 40
nos por lo menos a nosotros madurar de acuerdo con la naturaleza. ¿Por qué nos despojas, por qué nos fuerzas? Aún no podemos soportar el aire. Déjanos crecer la raíz y luego que encañe el primer nudo, luego el segundo y luego el tercero. Y así luego el fruto empujará a la naturaleza aunque yo no quiera.

Tras concebir tales opiniones y llenarse de ellas, ¿quién 41
no es consciente de su propia preparación y se dedica a las
obras correspondientes? El toro no desconoce su propia 42
naturaleza y preparación cuando aparece alguna fiera, ni espera a quien le anime; ni el perro, cuando ve algún animal
del campo. Yo, si tuviera la preparación de un hombre bue- 43
no, ¿aceptaría que tú me preparases para mis propias obras? Pero ahora aún no la tengo, créeme. Entonces, ¿por qué quieres que me agoste antes de tiempo como te agostaste tú mismo?

IX

AL QUE SE HA VUELTO DESVERGONZADO

Cuando veas a otro con un cargo, opón que tú tienes el 1
no necesitar un cargo. Cuando veas a otro con riquezas mira
qué tienes en lugar de eso. Pues si no tienes nada en su lu- 2

gar, eres un desdichado. Y si tienes el no tener necesidad de riqueza, date cuenta de que tienes más y mucho más valio-
3 so. Otro tiene una mujer hermosa; tú, el no ansiar una mujer hermosa. ¿Te parece eso poca cosa? ¿Y cuánto apreciarían esos mismos, los que tienen riquezas y cargos y viven con mujeres hermosas, el poder despreciar la riqueza y los cargos y a esas mismas mujeres, a las que aman y obtienen?
4 ¿No sabes cómo es la sed del que tiene fiebre? No tiene ninguna semejanza con la del sano. Éste bebiendo se calma; el otro, en el momento se deleita, luego se marea, luego se le vuelve bilis en vez de agua, vomita, le dan retortijones,
5 tiene aún más sed. Así es el ser rico con ansia, el tener cargos con ansia, el dormir con ansia con una hermosa. A eso se añaden los celos, el temor a verse privado de ello, las malas palabras, los malos pensamientos, las acciones indecorosas.

6 —¿Y qué pierdo con ello? —dice uno—.

—Hombre, fuiste respetuoso y ya no lo eres. ¿No has perdido nada? En vez de a Crisipo y Zenón lees a Aristides y Eveno[93]. ¿No has perdido nada? En vez de a Sócrates y a Diógenes admiras a quien más mujeres es capaz de corrom-
7 per y seducir. Quieres ser guapo y haces que lo parezcas sin serlo y quieres lucir un vestido radiante y hacer volverse a las mujeres y si en alguna parte encuentras un perfumito te
8 crees feliz. Antes ni siquiera se te pasaba por la cabeza una cosa de ésas, sino dónde habría un razonamiento bien compuesto, un hombre de valía, un pensamiento noble. Por eso

---

[93] Aristides (*c.* 100 a. C.) fue autor de unos *Relatos milesios*. Las referencias antiguas indican que se trataba de breves relatos de carácter erótico y, a menudo, obsceno. Wilamowitz propuso substituir «Eveno» por «Eubión», autor este último al que OVIDIO (*Tristes* 2, 416) llama *impurae conditor historiae* y lo menciona, como aquí, unido a Aristides.

dormías como un hombre, andabas como un hombre, lleva-
bas ropa de hombre, hablabas con palabras que convenían a
un hombre bueno. ¿Y luego me dices: «No he perdido 9
nada»? ¿Es que los hombres no pierden más que la calderi-
lla? ¿No se pierde la vergüenza, no se pierde la compostura?
¿O es que no es posible que resulte perjudicado el que pier-
de eso? En efecto, a ti quizá ya no te parece perjuicio nada 10
de eso. Pero hubo un tiempo en que lo considerabas el único
perjuicio y daño, en que te angustiabas por si alguien te sa-
caba de esos razonamientos y acciones.

Pues mira, no te ha sacado ningún otro sino tú mismo. 11
Lucha contigo mismo, recupérate a ti mismo para la com-
postura, para el respeto, para la libertad. Si en alguna parte 12
alguien te dijera de mí que uno me obliga a cometer adul-
terio, a llevar semejante vestimenta, a perfumarme, ¿no irías
y te convertirías en el asesino de ese hombre que tanto había
abusado de mí? ¿Y no quieres ahora ayudarte a ti mismo? 13
¡Y cuánto más fácil esta ayuda! No hay que matar a nadie ni
encadenarlo ni ofenderlo ni llevarlo al ágora, sino que ha-
bles tú contigo mismo, que eres a quien más obedecerás,
para quien nadie es más convincente que tú. Y, en primer 14
lugar, condena lo sucedido y luego, tras haberlo condenado,
no te desconozcas a ti mismo, ni te pase lo que a los hom-
bres innobles que, una vez que se entregan, se abandonan
para siempre y son arrastrados como por la corriente, sino 15
apréndete lo de los entrenadores: si el muchacho cae, le di-
cen: «Levántate y pelea de nuevo hasta que te hagas fuerte».
Ten un sentimiento semejante. Pues sabe que nada es más 16
fácil de seducir que el alma humana. Es preciso que quiera
y ya está hecho: se ha corregido. Como a la inversa: se
adormila y está perdida. Pues la perdición y la ayuda están
en su interior.

17 —¿Y qué bien obtengo?
¿Y cuál buscas mayor que éste? Pasarás de desvergon-
zado a respetuoso, de desordenado a ordenado, de desleal a
18 leal, de licencioso a sensato. Si buscas alguna otra cosa ma-
yor que éstas, haz lo que haces: ni siquiera un dios puede
salvarte.

X

QUÉ COSAS HAY QUE DESPRECIAR Y POR CUÁLES HAY QUE INTERESARSE

1 Entre los hombres toda falta de recursos surge por lo
exterior; toda falta de medios, por lo exterior. «¿Qué he de
hacer?» «¿Cómo saldrá?» «¿Cómo resultará?» «¡Que no
2 surja eso ni lo otro!» Todas esas expresiones son de los que
andan de un lado a otro por lo ajeno al albedrío. Pues,
¿quién dice: «¿Cómo no asentir a lo falso? ¿Cómo no negar
3 lo verdadero?». Si fuese tan bien dotado como para angus-
tiarse por esto le recordaré: «¿Por qué te angustias? Depen-
de de ti: estáte seguro. No te precipites en el asentimiento
antes de aplicarle el canon natural».
4 También si se angustia por el deseo, por si no se le cum-
5 ple y le resulta frustrado; por el rechazo, no vaya a dar en él,
en primer lugar lo abrazaré, porque dejando aquello por lo
que los otros se espantan y los miedos de ellos, se preocupa
6 de sus propias tareas, en las que él está. Y luego le diré: «Si
no quieres desear de un modo frustrado ni rechazar de ma-
nera que vayas a dar en ello, no desees nada de lo ajeno ni
rechaces lo que no depende de ti. Si no, por fuerza te verás
7 frustrado en lo uno e irás a dar en lo otro». ¿Qué apuro hay

aquí? ¿Qué lugar hay para el «¿Cómo saldrá?» y para el «¿Cómo resultará?» y el «¡Que no surja eso o lo otro!»?

Ahora bien, ¿verdad que lo que haya de resultar no de- 8
pende del albedrío? Sí. ¿Y la esencia de lo bueno y lo malo reside en el albedrío? Sí. ¿Te es posible, por tanto, usar cualquier resultado de acuerdo con la naturaleza? ¿Verdad que nadie puede impedírtelo? Nadie. Pues entonces no me 9
sigas diciendo «¿Cómo saldrá?». Salga como salga, tú lo darás por bueno y el resultado será para ti motivo de felicidad. ¿Quién habría sido Heracles si hubiera dicho: «¿Cómo 10
hacer para que no se me presenten un gran león o un gran jabalí o unos hombres fieros?»? ¿Y qué te importa? Si se te presenta un gran jabalí, mayor hazaña llevarás a cabo; si hombres malvados, limpiarás la tierra de malvados.

«¿Y si así muero?» Habrás muerto siendo bueno, cum- 11
pliendo una noble tarea. Puesto que de todas maneras hay que morir, por fuerza ha de ser uno hallado haciendo algo, o labrando o cavando o comerciando o de cónsul o con dolor de estómago o con diarrea. ¿Qué quieres estar haciendo 12
cuando te halle la muerte? Yo, mi parte: alguna obra humana, benéfica, útil para la comunidad, noble. Si no puedo ser 13
hallado haciendo cosas tan grandes, por lo menos algo sin trabas, lo que se me ha dado, corrigiéndome a mí mismo, perfeccionando mi capacidad de uso de las representaciones, ejercitando la impasibilidad, rindiendo lo propio de mi condición natural. Si soy tan dichoso, también alcanzando el tercer tópico[94], el de la seguridad en los juicios.

Si la muerte me sorprende en eso, me basta con poder 14
extender las manos hacia la divinidad y decir: «No descuidé

[94] El primer tópico es el relativo al deseo y el segundo el relativo al impulso. Cf. II 17, 15-16, y III 2, 1-5.

las facultades que recibí de ti para percatarme de tu gobier-
15 no y comprenderlo. No te abochorné en lo que a mí tocaba. Mira cómo he utilizado los sentidos, mira cómo las presunciones. ¿Verdad que nunca te hice reproches, verdad que nunca me desagradó nada de lo que sucedía o pretendí que fuera de otra manera, verdad que nunca transgredí mi con-
16 dición natural? Te agradezco que me engendraras, te agradezco lo que me diste. Me basta con cuanto me he servido de tus dones. Tómalos de nuevo y ponlos en el lugar que
17 quieras. Todo era tuyo, tú me lo diste.» ¿No basta con marcharse así? ¿Y qué vida es mejor o más decorosa que la del que es así, qué final más dichoso?

18 Para que esto suceda hay que aceptar cosas no pequeñas y a otras no pequeñas renunciar. No puedes querer ser cónsul y afanarte por tener campos y por ocuparte de los es-
19 clavitos y de ti. Sino que si quieres algo de lo ajeno, está perdido lo tuyo. Ésta es la naturaleza del asunto: nada es
20 gratuito. ¿Y qué hay de admirable? Si quieres ser cónsul, has de estar en vela, correr de un lado a otro, besar manos, pudrirte ante puertas ajenas, decir y hacer muchas cosas serviles, enviar regalos a muchos, dar hospitalidad a unos
21 cuantos cada día. ¿Y qué es lo que sucede? Doce haces de varas[95] y sentarte en la tribuna tres o cuatro veces y dar jue-
22 gos circenses y ofrecer cenas en canastillos[96]. O que me muestre alguien qué es aparte de eso. Por la impasibilidad, por la imperturbabilidad, por dormir mientras duermes, por estar despierto mientras estás despierto, por no temer nada, por no angustiarte por nada, ¿no quieres gastar nada, no

---

[95] Las doce fasces que precedían a los cónsules.

[96] Se refiere a las *sportulae* que los patronos solían distribuir a sus clientes.

quieres esforzarte nada? Pero si se echa a perder algo de lo 23
tuyo estando tú en ello o se gasta de mala manera u otro
consigue algo que tú hubieras debido conseguir, ¿no te re-
concomerás de inmediato por lo sucedido? ¿No compararás 24
qué recibes a cambio de qué, cuánto a cambio de cuánto?
¿Sino que quieres recibir tales cosas gratuitamente? ¿Y
cómo podrás? «Tarea con tarea...»[97].

No puedes tener por objetivo de tus cuidados lo exterior 25
y tu propio regente. Si quieres aquello, deja esto. Si no, no
tendrás ni esto ni aquello, distraído en ambas cosas. Si quie-
res esto, has de dejar aquello. Se verterá el aceite, se rompe- 26
rán los cacharros: pero yo estaré impasible. Habrá un in-
cendio no estando yo allí y se quemarán los libros: pero yo
me serviré de las representaciones de acuerdo con la natura-
leza. No podré comer: si tan desdichado soy, la muerte será 27
el puerto. Ése es el puerto de todo: la muerte; ése el refugio.
Por eso ninguna de las cosas de la vida es difícil. Cuando 28
quieras, te vas y no te ahúmas. Entonces, ¿por qué te angus-
tias, por qué estas en vela? En vez de ponerte al punto a re-
flexionar dónde residen tu bien y tu mal y decirte: «Ambos
dependen de mí. Nadie puede ni privarme del uno ni arro-
jarme al otro contra mi voluntad. Entonces, ¿por qué no me 29
echo a roncar? Lo mío está seguro; lo ajeno, ello verá: como
venga, como sea dado por quien tenga la potestad. ¿Quién 30
soy yo para querer que esto sea así o de otra manera?
¿Verdad que no se me ha dado esa elección? ¿Verdad que
nadie me ha puesto como administrador de ello? Me basta
con aquello sobre lo que tengo autoridad. Eso es lo que he
de preparar lo mejor posible; lo demás, como quiera el se-
ñor de ello».

[97] Véase n. a IV 6, 30.

31 Teniendo esto ante los ojos, ¿estará alguien en vela y dando vueltas aquí y allá[98]? ¿Qué pretende o qué ansía? ¿A Patroclo o a Antíloco o a Menelao[99]? Pues, ¿cuándo tuvo por inmortal a alguno de sus amigos? ¿Cuándo no tuvo ante los ojos que mañana o al siguiente era preciso que muriera él o el otro?

32 «Sí —dice—, pero creía que aquél me sobreviviría y criaría a mi hijo».

Pues eras tonto y te fiabas de lo incierto. Entonces, ¿por qué no te lo reprochas a ti mismo, en vez de sentarte a llorar como las niñas?

33 «Pero él me daba de comer».

Porque estaba vivo, tonto. Ahora no puede. Pero te dará
34 Automedonte[100]. Y si también Automedonte muere, hallarás a otro. Y si se rompe la olla en la que cocías la carne, ¿será preciso que mueras de hambre porque no tienes la olla de costumbre? ¿No mandas a comprar otra nueva?

35 *Pues nada peor pudo ocurrirme*[101]

—dice—.

¿Es que eso es un mal para ti? Luego, en vez de dejarlo que desaparezca, ¿culpas a tu madre[102] porque no te lo ad-

---

[98] Como Aquiles en su tienda tras la muerte de Patroclo: Hom., *Il.* XXIV 5.

[99] La mención de Menelao parece aquí fuera de lugar: ni era amigo de Aquiles, como lo eran Patroclo y Antíloco, ni murió en Troya como ellos. Por esa razón propone Old. substituir su nombre por el de Protesilao, compañero de juegos de Aquiles cuando ambos estaban bajo la tutela del centauro Quirón y que murió en Troya apenas desembarcado; cuando esto sucedió, Aquiles saltó a tierra para vengar su muerte.

[100] Camarada y auriga de Patroclo y Aquiles.

[101] Hom., *Il.* XIX 321.

[102] Tetis.

virtió, para que pasaras el tiempo lamentándote desde ese momento?

¿Qué os parece? ¿No habrá compuesto Homero eso a 36 propósito para que veamos que a los más nobles, a los más fuertes, a los más ricos, a los más guapos, cuando no tienen opiniones como es debido, nada les impide ser los más míseros y desdichados?

XI

SOBRE LA LIMPIEZA

Dudan algunos sobre si en la naturaleza del hombre está 1
contenida la sociabilidad[103]. Sin embargo, no me parece que éstos mismos duden de que, desde luego, la limpieza sí está contenida y de que si en algo se aparta de los animales es precisamente en esto. Cuando vemos a algún otro animal 2
limpiándose solemos decir admirados: «Como un ser humano». Y también, si alguien regaña a algún animal, al punto solemos decir, como defendiéndolo: «Claro, no es un ser humano». Creemos que es tan especial en el hombre porque 3
la ha recibido, en primer lugar, de los dioses. Puesto que también ellos son por naturaleza limpios y puros, en la medida en que los hombres están emparentados con ellos por la razón, en esa misma medida están también en relación con lo limpio y lo puro. Puesto que es imposible que su 4

[103] Ésta es una de las críticas que con frecuencia hace Epicteto de las teorías de Epicuro.

esencia sea completamente pura, mezclada con semejante materia, la razón recibida intenta hacerla pura en la medida de lo posible.

5 La primera pureza y la más elevada es la que nace en el
alma, y lo mismo la impureza. No podrías hallar la pureza
del alma como la del cuerpo, sino que, como alma, ¿qué
otra cosa podrías hallar sino lo que la hace sucia para sus
6 propias obras? Las tareas del alma son sentir impulsos, sen-
tir aversiones, desear, rechazar, prepararse, intentar, asentir.
7 ¿Qué es lo que en estas tareas puede hacerla sucia e impura?
8 Nada más que sus juicios malignos. De modo que la impu-
reza del alma son las opiniones malvadas y su purificación,
la inserción de opiniones como es debido. Es pura la que
tiene opiniones como es debido, pues sólo ésta es inconfun-
dible e intachable en sus tareas.

9 Es preciso hallar un medio semejante a éste también
para el cuerpo en la medida de lo posible. Sería imposible
que no tuviera mocos el hombre, que posee tal constitución.
Por eso la naturaleza le hizo manos y las propias narices
como conductos para expulsar los humores. Si uno se los
10 sorbe, digo que no lleva a cabo acción humana. Sería im-
posible que los pies no se llenasen de barro o de polvo si
andan por entre ellos. Para eso dispuso el agua, para eso las
11 manos. Sería imposible que al comer no quedase alguna
suciedad entre los dientes. Por eso dicen: «Lávate los dien-
tes». ¿Por qué? Para que seas un ser humano y no una fiera
12 o un cerdete. Sería imposible que del sudor y el contacto de
la ropa no quede en el cuerpo algo de suciedad que necesite
una limpieza. Por eso el agua, el ungüento, las manos, la
toalla, la rasqueta, la sosa y, a veces, cualquier otro medio
13 para limpiarlo. No, sino que el herrero quitará la herrumbre
y tendrá preparados instrumentos para ello y tú mismo lava-

rás tu escudilla cuando vayas a comer si no eres impuro y
sucio del todo, ¿y no lavarás ni limpiarás el cuerpo?

—¿Por qué? —dice—.

Te lo diré de nuevo: en primer lugar, para que lleves 14
a cabo acciones humanas; luego, para no molestar a los que
te encuentres. Algo por el estilo estás haciendo aquí y no te 15
das cuenta. Tú crees que tienes derecho a oler: sea, lo tie-
nes. ¿Y los que se sientan a tu lado, los que comparten el
lecho contigo, los que te abrazan ¿no lo tienen? Ea, vete a 16
algún lugar solitario si tienes derecho y pasa la vida solo
oliéndote a ti mismo. Porque es justo que sólo tú disfrutes
de tu suciedad. Pero estando en la ciudad, ¿de quién te pare-
ce propio un comportamiento tan desconsiderado y tan in-
sensato? Si la naturaleza te hubiera confiado un caballo, 17
¿verías con indiferencia que estuviera desatendido? Piensa
que han puesto tu cuerpo en tus manos como un caballo:
lávalo, límpialo, haz que nadie se vuelva, que nadie se
aparte. ¿Quién no se aparta de un hombre sucio, que huele, 18
de un olor más repugnante que si estuviera cubierto de
estiércol? Este olor es añadido de fuera, mientras que el otro
viene del descuido, de dentro y como de podredumbre.

—Pero Sócrates se bañaba pocas veces[104]. 19

Pero su cuerpo relucía; pero tenía tanta gracia y era tan agradable que los más hermosos y los más nobles se enamoraron de él y deseaban recostarse a su lado mejor que con los más bellos[105]. Él podía no bañarse ni lavarse, si quería. Sin embargo, también ese «pocas veces» podría servir[106].

---

[104] PLAT., *Banq.* 174a.

[105] Por ejemplo, Alcibíades: PLAT., *Banq.* 217 y sig.

[106] Cf. las «Divergencias respecto de la edición de Jordán de Urríes», página 45.

20 —Pero Aristófanes dice:

me refiero a los pálidos, a los descalzos[107].

Y también dice que andaba por los aires y que robaba la
21 ropa en los gimnasios[108]. Sin embargo, todos los que han
escrito respecto a Sócrates testimonian respecto a él todo lo
contrario, que era agradable no sólo de oír, sino también de
22 ver. También de Diógenes dicen lo mismo. Y es que tampoco hay que espantar al vulgo de la filosofía por la apariencia
corporal, sino, igual que en lo demás, mostrarse uno confia-
23 do e imperturbable también en lo del cuerpo. «Ved, hombres, que nada tengo, nada necesito. Ved cómo sin casa, sin
ciudad y desterrado, si así se tercia, y sin hogar, vivo con
menos turbaciones y más seguridad que todos los patricios y
ricos. Pero ved también el cuerpo, que no se empeora por la
24 vida austera.» Si a mí me dice eso uno con pinta y rostro de
hombre condenado, ¿qué dios me convencerá de que me
acerque a un filósofo, que, sin duda, nos haría semejantes?
¡Que no! Ni aunque fuera a ser sabio estaría yo dispuesto.
25 Pues yo, ¡por los dioses!, prefiero que el joven que se
interesa por primera vez venga a mí con el pelo arreglado
que no con él hecho una pena y sucio. Pues se ve en él
cierta representación de lo bello, una tendencia a la compos-
26 tura. Donde piense que está eso, a eso se aficionará. Por
tanto, sólo hay que mostrárselo y decirle: «Muchacho, buscas lo bello y haces bien. Sabe que crece allí donde tienes la
razón. Búscalo allí, donde los impulsos y las repulsiones,
27 donde los deseos y los rechazos. Eso hay de especial en ti;

[107] ARISTÓF., *Nubes* 103 ligeramente modificado.
[108] ARISTÓF., *Nubes* 179 y 225.

el cuerpecillo es, por naturaleza, barro. ¿Por qué te esfuer-
zas en vano por él? Si no de otro modo, con el tiempo te da-
rás cuenta de que no es nada». Pero si viene a mí manchado 28
de estiércol, sucio, con el bigote hasta las rodillas, ¿qué
puedo decirle? ¿Con qué comparación puedo atraerle? ¿Por 29
qué cosa semejante a lo bello se ha esforzado, para que yo
lo trasponga y diga: «No reside ahí lo bello, sino aquí»?
¿Pretendes que le diga: «Lo bello no reside en estar lleno de
estiércol, sino en la razón»? ¿Es que desea lo bello? ¿Tiene
alguna apariencia de ello? Vete y dile a un cerdo que no se
revuelque en el fango. Por eso incluso a Polemón le impre- 30
sionaron los discursos de Jenócrates, como a muchacho
aficionado a la belleza. Entró con la chispa del afán por la
belleza, pero buscándola en otra parte.

Pues, en efecto, ni siquiera a los animales que conviven 31
con el hombre los hizo sucios la naturaleza. ¿Verdad que un
caballo no se revuelca en el fango, verdad que un perro de
raza tampoco? Mientras que el cerdo y los gansos asquero-
sos y los gusanos y las arañas son los que más alejados vi-
ven del trato humano. Y tú, siendo hombre, ¿no quieres ser 32
ni siquiera un animal de los que conviven con el hombre,
sino más bien un gusano o una araña? ¿No te bañarás algu-
na vez como mejor te parezca, no te lavarás? Y si no quieres con agua caliente, con agua fría. ¿No vendrás limpio para que tus compañeros disfruten de tu presencia? Sino que, encima, ¿vendrás así con nosotros a los templos, en donde no se permite escupir ni limpiarse los mocos, siendo todo tú escupitajos y mocos?

Entonces, ¿qué? ¿Estamos pensando en embellecernos? 33
Desde luego que no, excepto en lo que somos por naturaleza: en el raciocinio, en las opiniones, en las facultades; y el cuerpo para que esté limpio, para que no ofenda.

34 —Pero, ¿de dónde sacaré un buen manto?
Hombre, tienes agua, lávalo. Y si oyes que no hay que
llevar púrpura, vete y llena de porquería el manto o hazlo
35 harapos. ¡Mira qué joven digno de amor! ¡Qué anciano
digno de amar y de ser correspondido, a quien alguien le
entregaría a su hijo para que aprenda, a sus hijas! ¡A quien
los jóvenes se acercan para que, entre porquería, pronuncie
36 sus lecciones! ¡Líbrenos la divinidad! Toda desviación nace
de algo humano, pero ésta está cerca de no ser humana.

XII

SOBRE LA ATENCIÓN

1 Cuando relajes un momento la atención, no te pienses
que la recuperarás cuando quieras, sino ten a mano que, por
el error de hoy, por fuerza tus asuntos irán peor en lo demás.
2 Pues, en primer lugar, nace la peor de todas las costumbres,
la de no poner atención; luego, la de diferir la atención.
Sabe que constantemente estás retrasando para otro y otro
momento la serenidad, la compostura, el estar y vivir con-
3 forme a naturaleza. Si el retraso es beneficioso, el aparta-
miento total será más beneficioso. Si no es un beneficio,
¿por qué no mantienes constante la atención? «Hoy quiero
4 jugar». ¿Qué te impide que pongas atención? «Cantar».
¿Qué te impide que pongas atención? ¿Verdad que no se ex-
ceptúa ninguna parte de tu vida a la que no alcance la aten-
5 ción? ¿Lo harás peor si atiendes y mejor si no lo haces? ¿Y
qué cosa en esta vida hacen mejor los que no atienden? El
carpintero, si no atiende, <¿construye mejor? El piloto, si no

atiende>[109], ¿lleva el barco de modo más seguro? De las
tareas más pequeñas ¿resulta mejor alguna otra por la falta
de atención? ¿No te das cuenta de que, una vez que dejas 6
libre el pensamiento, ya no está en tu mano el llamarlo a la
compostura, ni al decoro, ni a la tranquilidad, sino que ha-
ces todo lo que se te ocurre y sigues tus apetencias?

—¿A qué, entonces, he de prestar atención? 7

En primer lugar a los universales, y tenerlos a mano, y
sin ellos no dormir, no levantarte, no beber, no comer, no
tratar con los hombres: que nadie es dueño del albedrío
ajeno, y sólo en él residen el bien y el mal. Por tanto, nadie 8
es mi dueño ni puede conseguirme el bien ni arrojarme al
mal, sino que sólo yo tengo esa potestad sobre mí mismo.
Cuando tenga eso seguro, ¿en qué puedo inquietarme por lo 9
exterior? ¿Qué tirano será temible, qué enfermedad, qué po-
breza, qué obstáculo?

—Pero no agradé a Fulano. 10

¿Verdad que no es cosa mía, verdad que no es decisión
mía? No. Entonces, ¿qué me importa?

—Pero no parece un cualquiera.

Ya verán él y los que les parezca, que yo ya sé a quién 11
he de agradar, a quién subordinarme, a quién obedecer: a la
divinidad, y después de ella, a mí mismo. A mí ella me puso 12
bajo mi propio gobierno y sólo a mí mismo subordinó mi
albedrío, dándome normas para su correcto uso que, cuando
las sigo, en los silogismos no atiendo a ninguno de los que
me contradicen, en los razonamientos equívocos no me
ocupo de nadie.

[109] «¿construye... atiende»: el texto presenta una laguna que editores y traductores colman en este sentido.

13 ¿Por qué, entonces, en las cosas de más importancia me
molestan los que me censuran? ¿Cuál es la causa de esa
perturbación? Ninguna otra sino que en ese terreno estoy sin
14 entrenar. Puesto que, en efecto, toda ciencia desprecia la ig-
norancia y a los ignorantes, y no sólo las ciencias, sino
también los oficios: trae a cualquier zapatero y se burlará
del vulgo en lo relativo a su propio trabajo; trae a cualquier
carpintero.
15 En primer lugar, por tanto, hay que tener esto a mano
y no hacer nada sin ello, sino dirigir el alma a este objetivo.
No perseguir nada de lo externo, nada de lo ajeno sino, en
cualquier situación, lo del albedrío, tal y como lo dispu-
16 so quien podía; lo demás, como venga. Además de esto, se
debe recordar quiénes somos y cuál es nuestro título[110]
e intentar amoldar nuestros deberes a las facultades de nues-
17 tra constitución. Cuál será el momento de cantar, cuál de ju-
gar, en presencia de quiénes, qué resultará del asunto. Que
ni nos desprecien los que están con nosotros ni nosotros
a ellos. Cuándo hacer broma y de quiénes, cuándo hacer
burla y de quién, cuándo mantener relaciones y con quién,
18 y, por último, en el trato, cómo velar por lo propio. Cuando
te apartes de alguna de estas cosas, inmediatamente ven-
drá el castigo, y no de nada de lo exterior, sino de la pro-
pia acción.
19 Entonces, ¿qué? ¿Es posible que uno ya no se equivo-
que? Imposible; pero sí es posible tender constantemente a
no equivocarse. Pues sería deseable que, sin relajar nunca
esta atención, quedáramos aparte, al menos, de unos pocos
20 errores. Ahora, cuando digas: «Mañana prestaré atención»,
sábete que lo que dices es esto: «Hoy seré desvergonzado,

[110] El de seres humanos (cf. II 10, 1).

impertinente, malvado; dependerá de otros el entristecerme;
hoy me irritaré, seré envidioso». Mira cuántos males vuel- 21
ves contra ti. Pero si mañana va a estar bien, ¡cuánto mejor
hoy! Si mañana va a ser conveniente, mucho más hoy, para
que también mañana seas capaz y no lo retrases de nuevo a
pasado mañana.

XIII

A CUANTOS FÁCILMENTE DAN A CONOCER SUS ASUNTOS

Cuando nos parece que alguien charla con sencillez so- 1
bre sus propios asuntos, alguna vez, de algún modo, nos ve-
remos llevados también nosotros a darle a conocer nuestros
secretos, y eso creemos que es sinceridad. En primer lugar, 2
porque no parece justo escuchar uno lo del prójimo y, sin
embargo, no hacerle también partícipe de lo nuestro. Luego,
porque creemos que callando lo propio no les daremos la
impresión de hombres sinceros. Sin duda, suelen decir mu- 3
chas veces: «Yo te he contado lo mío, ¿y tú no quieres de-
cirme nada de lo tuyo? ¿Cómo es eso?». Se añade también 4
el creer que uno puede fiarse con seguridad del que ya se ha
fiado de uno. Se nos mete la idea de que éste nunca contaría
lo nuestro precaviéndose, no fuera que también nosotros
contáramos lo suyo. Así también detienen en Roma los sol- 5
dados a los atolondrados: se te sienta al lado un soldado
vestido de civil y empieza a hablar mal del César, y luego
tú, igual que si hubieras recibido de él como prenda de
lealtad el que él comenzara las críticas, dices también
cuanto piensas, y entonces te llevan atado. Algo así nos pa- 6

sa también en general. Igual que aquél, seguro, me confió lo
7 suyo, así también yo al que me tropiece. Pero yo tras oírlo
me callo, si es que soy de esa manera, mientras que él,
según sale, se lo cuenta a todos. Luego, si me entero de lo
sucedido, si soy yo también parecido a él, pretendiendo de-
fenderme contaré lo suyo, y armo un lío y me lo arman.
8 Pero si recuerdo que uno no daña a otro, sino que son las
propias obras las que a cada uno dañan o benefician, reten-
go esto: no obrar igual que él, y que por estupidez me ha
pasado lo que me ha pasado.

9 «Sí, pero es injusto que oigas los secretos del prójimo y
no hacerle partícipe, a tu vez, de nada».

10 «¿Verdad que yo no te lo pedí, hombre? ¿Verdad que no
contaste lo tuyo con ninguna condición de que ibas a oír, a
11 tu vez, lo mío? Si tú eres un charlatán y crees que todos los
que te tropiezas son amigos, ¿quieres que también yo sea
como tú? ¿Y qué? Si tú buenamente me has confiado lo
tuyo, pero en ti no se puede confiar buenamente, ¿quieres
12 que yo sea un atolondrado? Como si yo tuviera un tonel
bien cerrado y tú uno agujereado y vinieras a confiarme tu
vino para que yo lo echara en mi tonel y luego te enfadaras
13 porque yo no te confío a ti mi vino. Y es que tú tienes un
tonel agujereado. ¿Cómo va a ser lo mismo? Tú lo confiaste
a alguien leal, a alguien con decoro, que sólo considera
perjudiciales o beneficiosas sus propias actividades, y de lo
14 exterior, nada. ¿Y quieres que yo te lo confíe a ti, a un
hombre que deshonra su propio albedrío, que pretende con-
seguir una monedita o algún cargo o una promoción en la
corte, aunque tengas que degollar a tus hijos, como Medea?
15 ¡Qué va a ser eso igual! Pero muéstrateme leal, con decoro,
firme; muéstrame que tienes opiniones amistosas, muestra
que tu tinaja no está agujereada y verás cómo no espero a

que me confíes lo tuyo, sino que yo mismo voy y te pido
que escuches lo mío. ¿Quién no quiere usar una buena tina- 16
ja, quién desprecia a un consejero bienintencionado y fiel,
quién no aceptará con gusto alguien que comparta, como si
fueran una carga, las propias dificultades, aliviándole a uno
con ese mismo compartir?

«Sí, pero yo confío en ti y tú no confías en mí». 17

—En primer lugar, tampoco es que tú confíes en mí,
sino que eres un charlatán y por eso no puedes contenerte en
nada. Y si en efecto es como dices, confíamelo sólo a mí.
Pero ahora te sientas al lado del que ves ocioso y le dices: 18
«Hermano, no tengo a nadie más benévolo ni más querido,
te ruego que escuches mis asuntos». Y eso lo haces con 19
quienes apenas conoces un poco. Si, en efecto, confías en
mí, está claro que por leal y decoroso, no porque yo te haya
contado mis cosas. Deja, pues, que también yo piense lo
mismo. Demuéstrame que, si uno cuenta a alguien sus co- 20
sas, es porque es leal y decoroso. Porque si fuera así, yo iría
por ahí contando a todos los hombres lo mío, si por esto yo
fuera a ser leal y decoroso. Pero eso no es así, sino que son
necesarias opiniones, y no cualesquiera.

Si, en efecto, ves a alguien que se afana por lo que no 21
depende del albedrío y que subordina a esto su propio al-
bedrío, sabe que ese individuo tiene miles que le pueden
obligar, que le pueden poner impedimentos. No necesita la 22
pez ni la rueda[111] para contar lo que sabe, sino que un gesto
de una muchacha, si así se tercia, le conmueve; la amabili-
dad de un cesariano[112], el deseo de un cargo, de una heren-
cia, otras treinta mil cosas por el estilo. Por tanto, hay que 23

[111] Medios de tortura.

[112] Véase n. a I 19, 19.

recordar, en general, que las palabras secretas requieren lealtad y opiniones semejantes. Ahora bien, ¿dónde hallar
24 eso fácilmente? O que alguien me muestre a uno así, que diga: «A mí me importa sólo lo mío, lo que no padece trabas, lo libre por naturaleza. Tengo esa esencia del bien; lo demás, sea como venga: no me importa».

ÍNDICE DE NOMBRES *

* Los números romanos hacen referencia a los libros; los arábigos en cursiva, a los capítulos, y los demás a los párrafos.

ÍNDICE GENERAL

DISERTACIONES